٩٤

قد دخل هذا الكتاب في ملك ... العبد ...

شرح فاضل جواد بر زبدة الاصول

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من وفقنا لسلوك طريق العمل بكتابه المبين ونشكرك يا من هدانا للوصول الى معرفة اصول الشرع الذي نزل بها الروح الامين جل ثناؤك وعظمت اسماؤك وتقدست من ان يصل الى قدس كبريائك وصف الواصفون ونصلي على اشرف خليقتك وخليفتك في بريتك الماحي ظلام الباطل بنور اليقين وعلى آله الذين خصوا بالقرب من تلك الحضرة العلية وبالتطهير من الارجاس الدنية الذين هم دعائم الدين شفعاء شيعتهم الى يوم نشر الصحائف وعرض اعمال العالمين اما بعد فيقول فقير رحمة ربه الغني محمد المشتهر بالجواد الكاظمي وفقه الله لتحصيل مرضاته وتجاوز عن سيئاته انه لما كان على حد شرف علم الاصول من بين العلوم جليل المرقاة الى الفوز بالسعادة الابدية والوصول الى معرفة الاحكام التي صدع بها سيد البرية وان الجاهل به يسيخ في تيه التقليد لا يمتن عليه الخلاص منه ولا ثابت عنقه ولا انه حين يتأمل واني لقد كنت كثيرا من الايام ومدة من الدهور والاعوام قد صرفت فيه جل اوقاتي وحصرت فيه كل مهلتي واكتسبت فيه من فوائد جواهره ودرره وجنيت من ثمار ثمره في مباحثي مع العلماء الاعلام والنحارير العظام الذين حازوا احراز قصب السبق في مضماره وتفردوا في اقتناص ابكار افكاره بيد اني ارى كتبه بعضها خارجا عن الحد بالتطويل الممل وبعضها غير واصل الى حد الاختصار المخل ولم ار كتابا يستحق التوجه بالتمام اليه والاقبال بالجمع على البحث عليه سوى كتاب زبدة الاصول لشيخنا واستاذنا الامام العالم العلامة منبع العلوم والمعارف ومنشأ الاسرار واللطائف مفتح العويصات الدقيقة من المسائل التي لم يقف على حلها الطاقة البشرية مظهر الرموز الوثيقة التي لم يقدر على استخراجها الطبيعة الانسانية افضل العلماء من المتقدمين والمتأخرين اعلم الفضلاء من السابقين والمتجرين بل الساهرة في المعقول والمنقول والمدونة في الفروع والاصول بهاء الحق والملة والدنيا والدين محمد العاملي لا زالت ايام افاداته مشرقة على العلماء الاعلام واوقات سلامته مستمرة الى من انصال شعرنا يليد الواحد العلام فانه مع صغر حجمه ووجازة نظمه قد حوى ما يحتاج اليه من المطالب واشتمل على كل ما يتوصل الى استنباط الاحكام من الوسائل فهو كنز مخفي اودع فيه نقود الحقائق وبحر تغرق فيه درر الدقائق لفظه معادن عقد من جواهر المطالب وحروفه اكمام ازاهر النكات بل ادب شعرا فمن كل لفظ منه روض من المنى وفي كل سطر منه عقد من الدرر واني كثيرا ما اقتطف من ثماره واغوص لتحصيل الدرر في بحاره فاشتغل فهمي الى ان شرح هذا الكتاب العظيم والفرائد

المستتم

المستتم محتاج الى شرح يرفع استار عن وجوه ابكاره ويفتح مغلق ما انغلق من كنوزه الخفية حيث انه لصغر حجمه وشدة قصوره المزيج وغيره يتحير الطالب على فهم دقائق فنونه فاستخرت الله ثم على هذا النسل فجاء الامر فتوجهت تلقاء مدين تلك المآرب وبحثت عن علائق بعض تلك المطالب وعرضته على الاستاذ المصنف فاستحسنه وامر باتمامه فوجهت الهمة الى حل الفاظه وبيان معانيه وصرفت كثيرا من الاوقات في تلخيص مقاصده وتشييد مبانيه وابرزت شرحا مجانبا فيه التطويل الممل والاختصار المخل مراعيا فيه الاختصار مهما امكن من طريق الحق [illegible] ذاكرا ما يرد عليه من ان مبينا ما الملتمس عليه من الفرائد [illegible] فيما كتبه الاستاذ المصنف من الحواشي الحسنة كاشفا عن مخدرات دقائقها الا بشرى ما لا دم [illegible] الهام الحق وتلقين الصواب انه هو الكريم الوهاب وسميته غاية المأمول في شرح زبدة الاصول وعليه التكلان وهو المستعان قال المصنف بعد الخطبة ورتبتها على خمسة مناهج اقول رتب الاستاذ المصنف كتابه هذا على خمسة مناهج وذلك لان الغرض من هذا الفن لما هو استعلام كيفية استنباط الاحكام من ادلتها فكان المبحوث عنه فيه هو كيفية استنباط الاحكام عنها ولما كان ذلك انما يتم بالبحث عن احوال الادلة وما يتعلق بها كانت هي المقاصد فيه ولما كان الشروع فيه موقوفا على غيرها ذكر فيها وجه الحصر انه يقول ما يذكر في هذا الكتاب اما مقصود بالذات او غير مقصود بالذات هو المنهج الاول المشتمل على البحث عن المبادي وما هو مقصود بالذات اما ان يكون البحث فيه عن نفس الادلة الشرعية وهو الثاني او عن الاحوال المشتركة بينها وهو الثالث او عن الاحوال التي يحصل بها ترجيح بعض الادلة على بعض لان الادلة لما كانت ظنية فقد تتعارض فلا يحصل الاستنباط الا بالترجيح فوجب البحث عنه وهو الخامس او عن نفس الاستنباط وهو الرابع لا يقال كون المقصود بالذات من هذا الفن الاستنباط ينافي كون البحث فيه عن الادلة الشرعية واحوالها التي هي وسائل اليه مقصودا بالذات لانا نقول لا يتحقق كون الشيء مقصودا بالذات بالنظر الى شيء غير مقصود بالذات آخر والبحث عن الادلة الشرعية وما يتعلق بها وان كان وسيلة الى ما هو المقصود بالذات في هذا الفن الا انه مقصود بالذات في هذا العلم بالنظر الى المبادي فتم الكلام ووجه الترتيب الخاص انه لما كانت موقوفة على المبادي وجب تقديمها عليها فجعلت في المنهج الاول ولان البحث عن الاحوال المشتركة بين الادلة لما كان موقوفا على معرفة الادلة قدم عليه وجعلت في المنهج الثاني

الاجتهاد والترجيح لما كانا متوقفين على معرفة احوال الادلة المشتركة قدم البحث عنها وجعلت في
المنهج الثالث ولان الترجيح لما كان النظر فيه متوقفا على حصول الاجتهاد وكان متقدما عليه
كان هذا في المنهج الرابع وذاك في المنهج الخامس قال الاولى في المقدمات وفيه مطالب الاول في
في بيان حاله وبيان مباديه المنطقية اقول المقدمة من قدم بمعنى تقدم لانها متقدمة على ما
في كل علم او من قدم المتعدي لانها تقدم من عرفها لتحصيل العلم على من لم يعرفها وفتح الدال
فيها خلف وهي قد تطلق على مقدمة العلم ومقدمة ما يتوقف عليه الشروع في المسائل وعلى مقدمة
الكتاب وهي هنا طائفة من الكتاب قدمت امام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه ثم
ما يذكره المصنفون في اوائل كتبهم من المقدمات قد يكون مقدمة الكتاب فقط وقد يكون مقدمة
الكتاب والعلم معا وبينهما بحسب الحقيقة عموم مطلق فان مقدمة الكتاب اعم مطلقا والمراد بالمقدمة
مقدمة العلم لان ما يذكر فيها من المبادي ونحوها مما يتوقف عليه العلم ولذا جعل المنهج الاول
على ثلث مطالب مع ان المبادي التصديقية لهذا العلم على ما يجيء ثلثة الكلام والمنطق والعربية
والتصورية وحده وموضوعه والاحكام والكتاب ايراده في ذلك ادمجت المطالب ان الاستاد المحقق لم يذكر
المبادي الكلامية كما تراه يفعله اكثر الاصوليين فكان في ذلك لان ما يحتاج اليه هذا العلم من الكلام
اخذ المعارف الخمسة وقد اورد في بعض كتب الكلام سفرا عن عرضها فلا حاجة الى ذكرها فاستغنى عنه بذلك
بخلاف غيرها من المبادي فلذا جعل المطالب ثلثة في بيان المبادي الثلثة والمراد بالمبادي ما
يتوقف عليه المقاصد وهي قد تكون تصورية كتصور اطراف مسائل العلم واطرافه وقد تكون
تكون تصديقية وهي المقدمات التي تؤلف منها الدلائل من غير ان يكون مسائل في ذلك العلم
وهي قد تكون بينة بنفسها فتسمى علوما متعارفة ككون الكل اعظم من الجزء وقد تكون
محتاجة الى البيان وتشمل في ذلك العلم مسلمة او مشتبهة فيه واذا كانت من مسائله وهي اذا كانت معقولة
سبيل حسن الظن من غير تشكيك واذا كانت اصول موضوعة والا فمصادرات والمراد بالاحوال بيان
حده وغايته والتصديق بموضوعه وبيان مرتبته قال علم هذا العلم في الاصل مركب
اضافي فالاصول ما يبنى عليه الشيء والفقه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية
فلا اقول قريبة اقول هذا شروع في بيان حد هذا العلم لان مما ينبغي ان يتقدم في كل علم ليكون

الطالب

بشفتزول

الطالب على بصيرة وبيان ان العلم لما كان عبارة عن مجموع مسائل كثيرة يجمعها جهة وحدة بها
الاعتبار يكون علما واحدا مفردا بالتدوين فلا بد لمن يعرف تلك الجهة ليمكن له التوجه
الى ذلك العلم والاقدام على طلبه ولئلا يضيع وقته بما لا يعنيه ولا بد ايضا من بيان فائدة
العلم المترتبة عليه ليخرج عن العبث وليزداد رغبة في تحصيله ولا بد من بيان موضوعه ليحصل
زيادة بصيرة في طلبه فلذا ذكر الاستاد المحقق ذلك وزاد عليه بيان مرتبته الموجب لزيادة
البصيرة في الطلب وقدم بيان حده لشدة الاحتياج اليه وذكر ان علم هذا الفن العلم اعني اصول
الفقه في اصل الوضع اعني حالة العلمية مركب من الاصول والفقه تركيبا اضافيا فيجب بيان كل منهما لان
بيان المركب الاضافي من حيث انه مركب منهما يتوقف على بيان اجزائه لكن لا مطلقا من كل وجه لان الجمع
غير متناه لعدم تناهي المركبات الاضافية فلا يجب بل على بيانها من حيث التركيب لان بيان
من حيث هو مركب يتوقف على تعقل اجزائه من حيث انه مركب منها واما باعتبار العلمية فالمجموع المعرف
عن ملاحظة فيه شيء من اجزائه ثم ان المصنفين في تقديم حد باعتبار المعنى الاضافي على حده باعتبار
المعنى العلمي وتاخيره عنه اختلافا ولكل وجه فمن قدم الحد باعتبار المعنى الاضافي كالاستاد المحقق
الى انه متقدم على المعنى العلمي وجودا ومن اخره كابن الحاجب وغيره قدم الحد باعتبار المعنى العلمي
وغيره نظرا الى انه المقصود بالذات اذا عرفت هذا فنقول المراد بالاصل هنا ما يبتنى عليه الشيء وهذا
المعنى اللغوي وفي الاصطلاح يقال لاربعة معان الاول الراجح كما في الاصل في الكلام الحقيقة الثاني
المستصحب كما في تعارض الاصل والظاهر الثالث الدليل كما في الاصل في هذه المسألة كذا الرابع
القاعدة الكلية كما يقال لنا اصل وهو ان كل فاعل مرفوع ثم ان ابن الحاجب وبعض الاصوليين فسروا
الاصول في اصول الفقه بالادلة والاستاد المحقق لم يرض بذلك وفسرها بمعناها اللغوي
قال في الحاشية فسر الاصول بمعناها اللغوي لا بالادلة لئلا يصير المركب الاضافي شاملا
لبعض مباحث هذا العلم اعني مباحث الادلة الفقهية كمباحث الاجتهاد فيحتاج الى نقل اصول الفقه
معناه الاصطلاحي ولم يحتج في قولنا اصول الفقه وهو العلم بالقواعد الى اضمار مضاف اي علم اصول
الفقه وحذف المضاف شائع ذائع وهو اولى من النقل انتهى وحاصله ان تفسير الاصول بالادلة
يحوج الى نقل اصول الفقه عن معناه لانه بالمعنى الاول اعني ادلة الفقه غير شامل لجميع مباحث هذا

الفن بل شامل لبعض دون بعض كمباحث الاجتهاد والترجيح لعدم كونهما من الادلة بخلاف ما لو فسر بالمعنى اللغوي
اعني ما يبتني عليه الشيء فانه لا يحتاج في شموله لمباحث الفن الى نقل فانه يصح اصول الفقه ما يبتني عليه الفقه
ح ويستند اليه وهو شامل لجميع مسائل هذا الفن ثم يحتاج في اطلاقه على العلم المخصوص الى تقدير
مضاف وحذف المضاف شائع ذائع فان كان به ولحظ النقل الذي هو خلاف الاصل كما يتوهم وفي هذا
تعريض بالحاجبي واتباعه الذين جروا على طريقة النقل لانه ما استند اليه الفقه لا يختص بمعلومات هذا
العلم ليكون بتقدير المضاف مخصوصا به لانه يصدق على غيرها مما استند اليه الفقه كالعربية والكلام ونحوهما
وايضا ما استند اليه الفقه لا بد ان يكون نفس الادلة لا معلومات هذا العلم هو الادلة والاعم لا يدل على
الاخص بوجه فتقدير العلم لا يفيد لانا نقول اما الجواب عن الاول فان المراد ما استند اليه الفقه استنادا
قريبا لان ذلك هو المتبادر منه عند الاطلاق وليس هو الا معلومات هذا العلم واما الجواب عن الثاني فان
التفصيل مأخوذ في الفقه المضاف اليه وما استند اليه تفاصيل المسائل هو الادلة اجمالا فقيد الاجمال ملحوظ
فيما استند اليه الفقه وليس هو الا معلومات هذا الفن فان قلت لا يتعين تقدير المضاف في الاطلاق على
هذا العلم بل يجوز ان يكون بتقدير التغليب كما قاله بعضهم قلنا التغليب انما يكون في بعض افراد الشيء دون
بعض فالمعلومات غير العلم فكيف يغلب احدهما على الآخر فلذا لم يتعرض لهذا الوجه وجعل اطلاقه
على العلم المخصوص على ذلك التقدير باسم المضاف فقط بقي شيء وهو ان القول بابقاء الاصل على معناه
اللغوي والحكم بشمول المركب الاضافي مباحث هذا الفن واطلاقه عليه بتقدير مضاف لا يتأتى ممن يقول
بكونه علما للعلم المخصوص لانه حينئذ لا يكون الا بالنقل فكيف الجمع بينهما ويمكن ان يقال المراد انه لا يتعين
الاطلاق على هذا العلم الا بالنقل بل يجوز ان يكون بطريق آخر وهو ابقاء الاصل على معناه اللغوي
وتقدير المضاف على ان ذكر المعنى العلمي على ذلك التقدير قد يكون مناسبا لذكر غيره كما لا يخفى هذا ما
يتعلق بالاصول واما الفقه فهو لغة الفهم بالكسر يقال فقه من قوله تعالى ولكن لا تفقهون والعلم الفاعل
منه فاقه وفقيه اذا صار فقها واصطلاحا العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية
او قوة قريبة فالعلم كالجنس بالاحكام يخرج العلم بغيرها من الذوات والصفات الحقيقية والاعتبارية فلا
فقال العام بالشرعية اي المأخوذة من الشرع يخرج العلم بغيرها كالاحكام العقلية والحسية والتجربية
الشرعية قسمان منها ما لا يتعلق بكيفية عمل بل يكون الغرض منها مجرد الاعتقاد كمسائل الكلام وتسمى اصلية

ومنها

ومنها ما يتعلق بكيفية عمل اي يكون الغرض منها العمل وتسمى فرعية فبقيد الفرعية يخرج الا
حكام الشرعية الاصلية وبقيد عن ادلتها التفصيلية يخرج علم المقلد وبقيد او قوة قريبة يد
خل ادراك ربه على ان العلم بالاحكام فعلا ليس بشرط في الاتصاف بالفقه وفيها بيان تمام اجزاء
التعريف وفي الحاشية عن العلامة في النهاية والتهذيب للاحتراز عن علم المخصوص بان العلم بالاحكام
الشرعية الفرعية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة وقيد المستدل للاحتراز
لاخراج علم المقلد فانه لا يستدل على الاعيان وقيد الاخير لاخراج العلم بوجوب الصلوة والصوم
مثلا لانه ليس فقها ولا يخفى ان خروج علم المقلد نظرا الى قيد المستدل عن الظان حجة
المستدل بينا للمستدل صفة للاحكام بجملتها مبينا للفاعل انما للعالم المدلول عليه بالعلم واما على
التعريف الذي اخترناه وهو تعريف الحاجبي فخروج المقلد والضروريات عنه يحتاج الى تكلف
وعلى قيد النظر ان علم المقلد مما يصدق عليه انه علم بالاحكام استدل عليها الا ان من قلد المجتهد في مسألة
يستدل عليها المجتهد فعلم المقلد بها يكون فقها على هذا التعريف فلا يكون قيد المستدل عليها مخرجا
له كما زعمه المعترض وحاصل الجواب ان يجعل قوله المستدل عليها الذي هو صفة للاحكام اسم فاعل
المعنى ان العلم بالاحكام الحاصلة لمن استدل على كل مسألة منها فيخرج علم المقلد ولا شك انه خلاف
الظاهر اقول يمكن ان يبقى قيد الحيثية في التعريف ملحوظا فح يكون المعنى ان الفقه هو العلم بالاحكام
المستدل على اعيانها من حيث انه يستدل على اعيانها ليرجع الى ان العلم بالاحكام من جهة الاستدلال
ولا كذلك علم المقلد فتم واما التعريف الذي اختاره الاستاذ المحقق هنا فغير شامل لعلم المقلد
لكونه من الادلة التفصيلية وغير شامل لما علم من الدين ضرورة لما سيجيء من ان العلم بها ليس من
ذلك بل من ضروريات الدين ثم ان هذا التعريف قريب من تعريف الحاجبي مع ادنى تغيير فانه بدل
قيد الاستدلال بغيره والمحقق حذفه وزاد عليه او قوة قريبة ولم يذكرها الحاجبي وسيأتي بيانه ان شاء الله
انه قال وعليها اعتراض ظنيتها على التصويب ظاهر وبدونه مشكل لانه ان اراد الظاهرية
ظنها او القطع بتعين الحكم والافتاء بها دخل المقلد اوسطها اقول يرد على حد العلم في تعريف
الفقه اعتراض مشهور اراد ان يشير الى جوابه والاعتراض هو ان الفقه من باب الظنون لا
لانه يستفاد من السمعيات التي لا تفيد الا الظن فان اكثر مدارك الاحكام الكتاب

على نقل اللغات التي لا تفيد الا الظن بمعانيها والدليل الظني يكون مما يلزم منه ظنا كما سيجيء انه
والعلم قسيم الظن لما تقرر انه تمييز لا يحتمل النقيض فلا يصح اخذه للعلم في تعريف الفقه
الجواب ان نقول على التصويب اي القول بان كل مجتهد مصيب علمية الاحكام وقطعيتها عن دلائلها
الظنية فلا اشكال فيه وذلك لان حكم الله في المسألة غير معين على هذا القول بل المجتهد كلما
اداه اجتهاده الى الحكم فهو يقطع بانه حكم الله فالقطع بالاحكام حاصل من الظن على هذا القول واما
على القول بان المصيب واحد كما هو الحق فظنية الاحكام وقطعيتها من الادلة الظنية نوع من الاشكال
الا بان حد وجوه الاول ان يراد الظاهر بين اي القطع بظهور الحكم من هذا الدليل فيكون معنى
بالاحكام عن ادلتها القطع بان هذا الحكم ظاهر من هذا الدليل الظني ولا يخفى ما فيه من التكلف
على خلاف لفظ المحترز عنه في التعريف الثاني ان يراد من العلم بالاحكام ظنها على ان يكون العلم في
بمعنى الظن وفي اصطلاح الاشرطي مستنادا ظني وهذا اسلم الاجوبة عن الاعتراض المذكور كما اشار
اليه لانه يلزم استعمال المجاز في التعريف بلا قرينة فان اطلاق العلم على الظن غير مشهور فيما يعلم
يناسب حمله عليه في التعريف لانه يجب تجريده عن المجاز بلا قرينة لانا نقول حمله القرائن عن كون
اطلاق العلم على الظن غير مشهور فانه مما يستعمله الفقهاء غالبا فقد صرحوا بان الادلة في التعريف
بمعنى الامارات وح فلا مجال عن دلالة الظن على انه عدم استقامة التعريف على تقدير ان يراد منه
شاهد صدق على ان المراد به الظن وهذا الاخير ذكره بعضهم وانا اقول فيه نظر فان عدم استقامة
المعنى الحقيقي ليس قرينة على ارادة المعنى المجازي كما هو بين العلماء مشهور في كتبهم مسطور الثالث
ان العلم بالاحكام القطعي بتعيين العمل بها والافتاء وتوضيحه ان المجتهد اذا استدل على حكم بدليل
وادى اجتهاده اليه فانه يحصل له القطع بوجوب العمل بذلك الحكم ووجوب الافتاء به اذا استفتي
وذلك لان هاهنا مقدمتين قطعيتين احدهما ان هذا الحكم مظنون المجتهد والاخرى ان ما هو مظنون
يجب عليه العمل به والاولى وجدانية والثانية اجماعية للاجماع على وجوب عمل المجتهد بظنه فانه يلزم
منه كون هذا الحكم مما يجب العمل به يكون قطعيا لاستناده الى القطع وفي الحاشية هذا هو المشهور
في تفسير قولهم وظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم وفيه من البعد ما لا يخفى اذ الفقه ليس هو العلم بتعيين
العمل وربما يقال ان تلك العبارة في كلام المتقدمين ووردها في كتبهم الاصولية والمحققون ردوها

على

عن مواردها وهذا ابعد انتهى وما ذكره في البعد حق فان الفقه هو العلم بالاحكام لا العلم بوجوب
العمل وقد اجيب عن هذا بانه لا يراد ان الفقه هو نفس العلم بوجوب العمل ليرد ما قلتم وانما المراد
العلم قد اطلق على الفقه لكونه ظنيا باعتبار ان وجوب العمل به قطعي فهو من قبيل اطلاق اسم المتعلق
على المتعلق ولا يخفى ان مثل هذه التاويلات البعيدة مما يجب الاحتراز عنها في التعريفات
وقد اجيب في اصل الاعتراض الجواب بغير الاول وحاصله ان المراد العلم بالاحكام القطع بثبوتها
بالنظر الى الدليل وان ورد عليها ان القطع بالثبوت لا يجامع عدم الواقع وهذا الحكم يحتمل عدم
كونه مما عند الله في هذه الحادثة لان الكلام على تقدير عدم التصويب فاين القطع بالثبوت
الجواب ان المراد قطعية ثبوت الحكم نظرا الى الدليل سواء كان ثابتا في الواقع او لا الا ان ثبوته
في الواقع ظني وحاصله ان ثبوت الحكم على قسمين احدهما ثبوته في الواقع بحيث يقطع بكونه عين ما عند
الله في تلك الحادثة وليس الحكم الحاصل من الاجتهاد كذلك على عدم التصويب وثانيهما ثبوته بالنظر
الى الدليل الظني عند المجتهد بكونه بحيث يستنبط ويستفاد منه وثبوت الاحكام بهذا المعنى بعد
مقطوع للمجتهد فانه يجزم بان هذا الحكم مما يدل عليه الدليل وان لم يجزم بانه مطابق لما عند الله
هذا ولا يخفى ما فيه اصل الكتاب الجواب الخفيفة الحق ان خير الوجوه الثلاثة اوسطها وهو
ان يراد من العلم الظن وقد عرفت ان ذلك هو الاصح وان ما عداه لا يستقيم في الحاشية فالاحسن
ان يراد بالعلم في الحد الظن وبهذا يخرج علم جبرائيل والنبي عم بالاحكام الشرعية على مذهبنا كما ستعرفه
انتهى واما ما ذكره لبعد هذا من خروج علم جبرائيل بحرف المجاوزة فهو على تقدير ان يراد بالعلم
الحد العلم القطعي او الاعم منه ومن الظن وفيه تنبيه على انه لا يحتاج في اخراج علم جبرائيل الى تعريف
بالاستدلال او باشارة الحال لان حرف المجاوزة فحد العلم بمعنى الظن ما لم يحتاج بانفراده بحرف
ثم انه وان كان يجوز الا انه يجيء تشهد به الشرع انتهى وما علمتم فقاده في التعريف سواء اريد
بالعلم فيه الظن او القطع لان علمه بالاحكام ليس مستندا الى الادلة بل هو عالم بها على غير مستند
احد بعلم الاخر واما ما توهم بعضهم من ان الادلة علل للاحكام وعلمه بالاشياء على ما هي عليه
فلا بد من استناد العلم بالاحكام اليها فمردود بان الادلة امارات لا علل وبان العلم بالمعلول
لا يستلزم ان يكون مستندا الى العلة هكذا قيل والحق ان خروج علم الواجب تعالى على ان علمه

لا حصول لها بالعلم المأخوذ في التعريف بمعنى الثاني وفيه قول منه فيه تيسير رد على الحاجبي حيث ذكر
ان قيده بالاستدلال لاخراج علم جبرئيل والنبي عم وعلم ان لتنبيه ان العلم ان كان بمعنى الظن يعلمها
خرج ابتداء لان علمها قطعي وان كان بمعنى القطع فخارج بحرف المجاوزة وحمل قوله على ان الغرض منه
الى هذا العلم بمعنى الظن وقد سبق ما يكشف عن حقيقة الحال **قال** والقطعيات ليس فقهها ومن
لا اجتهاد فيها كما ينطق به حده **اقول** القطعيات هي الفروع التي ادلتها قطعية ولا تراد بها ما علم
من الدين ضرورة كوجوب الصلوة والحج لان حصولها ضروري لا بطريق الاستدلال فان كل من علم
بمحمد عم علم وجوبها بالتواتر يجب بها مما يليها المتدين وغيره فالعالم بها لا يسمى فقيها ولا
العلم بها ضرورة فان المحصول العلم بعمود ديانا الدين كوجوب الصلوة والصوم لا يسمى فقيها لان
العلم القطعي ضروري حاصل بكونها من دين محمد عم انتهى ومن اجل انها ليست ظنية لا اجتهاد فيها لان
الاجتهاد استفراغ الوسع في تحصيل الظن بحكم شرعي والقطعيات لا يحصل لها الظن بل القطع
لا يخفى **قال** ويراد بالاحكام المسائل ولا حاجة الى الاستغراق اذا لمهيؤ القريب للعلم حاصل مستعد
ويثبت التردد في البعض ثابت فدخل علم المجتهد في حجة لا ادري اما علم المقلد فخرج بحرف المجاوزة
ولا حاجة الى ضم بالاستدلال بعده كالحاجبي **اقول** يراد من الاحكام في تعريفها لفقه المسائل كما هو
الظاهر من اطلاق الحكم في الخطابات الواردة من الله المتعلقة بافعال المكلفين على ما يجيء في تعريف
الحكم عند الاشاعرة فانها ليست احكاما عنده وانما هي دلائل الاحكام وسيجيء ما فيه لكن اللام
لا يصح ان يحمل ان يكون للاستغراق ومن يكون للجنس اذ المعهود ثمه ما طلبه لعدمها كما لا يخفى وعلى الاول
يلزم المحذور اما على تقدير الاول فلان التعريف حينئذ لا يكون مطردا لخروج بعض المجتهدين
الاتفاق عنه لثبوت لا ادري عن المجتهد بحيث لا شك فيه واما على الثاني فلان التعريف
لا يكون منعكسا لورود المقلد العارف ببعض الاحكام عن ادلتها التفصيلية فانه ليس فقيها او
مدخله في الحد والجواب ان حمل اللام على الاستغراق بالنسبة الى جميع الاحكام باطل قطعا لامتناع
بالنسبة الى جميع المجتهد فان حمل لا يكون للاستغراق ويكون العلم بالاحكام بمعنى التهيؤ القريب للعلم
بها فان اطلاق العلم على مثل ذلك مستفيض فيما بينهم شائع في الاطلاق فانهم يقال فلان يعلم
النحو والمراد انه عنده ما يكفيه في استعلام مسائله ويتحصلها قلنا هذا ايضا غير صحيح لان التهيؤ

القريب للعلم بجميع الاحكام متعسر بل متعذر وانما المتحقق حاصل فيه كيف وبعض المجتهدين قد
لم العلم ببعض الاحكام بل يبقى مترددا فيه مدة حياته لا بقي تردده فيه لعدم تيسر استحضار الدليل
او لتعارض الادلة لانه تردده فيه مدة حياته في التهيؤ القريب كما لا يخفى واذا بطل الاستغراق
تعين حمل اللام على الجنس المتحقق في ضمن القليل والكثير فيلزم ان يدخل العارف ببعض الاحكام
كذلك قلنا اذ المعنى القريب ليس كذلك فلم يبق الا من حصل من العلوم ما يتمكن به من استنباط
المسائل وهو مما يجب حمله في الحد لان المجتهد عندنا يتجزى الاجتهاد كما سيجيء بيانه فوجه صحيح
التعريف ولا يرد عليه شيء وقد يناقش في كون التهيؤ القريب للعلم بجميع الاحكام متعسرا اذا الظاهر ان التهيؤ
القريب بمعنى الملكة التي يقتدر بها على استنباط الاحكام وتوهم المغايرة بينهما ضعيف ظاهر حصول هذه
الملكة للمجتهد والتردد في البعض مدة الحياة لا ينافي ذلك اما الاستدعاء العلم فيه بيان زمان
على ما يصرفه اولمانع آخر فان وجود المقتضي لا يكفي في ثبوت الحكم بدون ارتفاع المانع لكن هذا
يستلزم خروج المجتهد وهو غير مضر اذا عرفت ما قلناه ظهر لك خروج علم المقلد وعلم جبرئيل
اما الاول فلانه ليس مستدلا الى دليل تفصيلي على كل مسئلة مسئلة وان كان له دليل واحد جاز
في الجميع حيث يستدل على حكم من الاحكام بانه مما افتاه به المفتي وكل ما كان كذلك فهو حكم الله في حقه
واما الثاني فلانه ليس ناشيا عن الدليل وحاصلا منه اذ العلم الحاصل عن الدليل هو ما كان بالاستدلال
وعلمه ليس بالاستدلال ولا باستنباط بل هو حاصل ضرورة بالوحي وكذا علوم النبي عم والائمة عليهم السلام
ومن هنا يظهر بطلان الاختلاف وجه خروج ذلك لان الجميع يخرج بحرف المجاوزة كما قال المعترض
كما اذا حمل العلم في التعريف بمعنى القطع واما اذا حمل الظن فعلمهم خارج ابتداء لان علومهم
قطعية كما سنبين انه انما قيد بالاستدلال في التعريف كما فعل الحاجبي قاصدا اخراج علم
هداية نظرا الى ان علمها بالاحكام من الادلة ضرورة عنا او على ان الاستدلال فهي يخرج
بعد ما بيناه لخروجه بحرف المجاوزة واقول لو تم ما ذكره فذلك لا يشترط لاعراضهم
فتقيد البحث بالاجتهاد في بعض الاحكام كما سيجيء ابطالها فيكون علم ذلك البعض داخلا
في التعريف ولا يخرج بقيد الاستدلال كيف وهو بالاستدلال على ذلك التقدير فيكون خروجه
مقرا **قال** ويراد بالادلة الاربعة المعروفة اما القياس فليس من مذهبنا وستجيء ابطاله **اقول**

لانكار هذا التعريف مشترك بيننا وبين مخالفينا نفاة القياس فهم ارادوا بالادلة ما يشمل الحجج
الاداء بين ان المراد بالادلة في التعريف هي الاربعة المشهورة اعني الكتاب والسنة والاجماع
ودليل العقل الشامل للاستصحاب والبراءة الاصلية ونحو ذلك اما القياس فليس من الادلة عندنا
معاشر الامامية ونستدل على بطلانه ان شاء الله فان قلت يخرج عن التعريف القياس ط فان منصوص العلة
معمول به فيما بيننا قلنا الكلام هنا كالمجمل وتحقيقه يأتي ان شاء الله وفي الحاشية فان قلت ذكر التفصيلية
في الحد غير محتاج اليه اذا اريد بالادلة هذه الاربعة قلت ذكر التفصيلية لئلا يحمل الادلة على
ما يعم التفصيلية والاجمالية فيدخل في الحد علم المقلد اذ استدلاله بدليل اجمالي انتهى حاصل
الجواب ان الادلة الاربعة المذكورة قد تراد اجمالا من حيث اشتراكها في الدلالة وقد تراد
تفصيلا من حيث خصوصية كل واحد منها في الدلالة على ان هذا المعنى ايضا قد يراد اجمالا و
قد يراد تفصيلا وظاهر ان اطلاق الكلام في الادلة الاربعة قد يوهم خلاف المقصود فذكر
التفصيلية لدفع ذلك الوهم فان التوضيح في التعريف مطلوب فح ينطبق التعريف
ويخرج علم المقلد بالنسبة الى دليله الاجمالي واعلم انه يرجع ما ذكر بحث عن الجزئين الماخوذين
المفرد ولا جزء آخر سوى لم يذكر البحث عنه ونحن نبينه فنقول الاسم منه اسم معنى وهو ما دل
على شيء باعتبار صفة هي المقصود منه وحاصله المشتق وما في معناه كالاصل فانه بمعنى المبني عليه
ومنه اسم عين وهو ما قابله واضافة اسم المعنى تفيد اختصاصه بالمضاف اليه باعتبار الصفة
في مفهوم المضاف فاذا قلنا مكتوب زيد افادت اضافته اختصاصه بزيد من حيث الكتابة
من حيث كونه ملبوسا او مملوكا او نحو ذلك فاضافة اسم العين تفيد الاختصاص مطلقا غير مقيد
الداخلة في مفهوم المضاف فاذا قلت خادم زيد افادت الاضافة اختصاص المكتوب
قلت غلام زيد افادت الاختصاص باعتبار القيام او التعلق وحاصله ان اسم المعنى لما دل على
صفة زائدة على الشيء فاذا اضيف دل على اختصاص تلك الصفة المأخوذة فيه بالمضاف
بخلاف اسم العين فان قيل صرح الحاجبي في شرح كافيته بان وضع الاضافة المعنوية على
تعدد بين المضاف والمضاف اليه خصوصية ليست لغيرهما مما دل عليه لفظ المضاف
هذا يدل على ان اضافة اسم العين ايضا تفيد الاختصاص باعتبار الصفة الداخلة في مفهوم

فهو

فهو خلاف ما قلتم قلنا لا تنافي بين الكلامين لان الاول ابين فيه الدلالة مطابقة فكان قبل
ان اضافة اسم العين لا تفيد اختصاصا فيما دل عليه المضاف مطابقة وههنا عنى به اثبات
الدلالة الالتزامية فكانه قيل ان الاضافة المعنوية تفيد اختصاصا فيما دل عليه التزاما
على ان في دار زيد حيث تفيد الاضافة اختصاصه باعتبار السكنى او الملكية وح فاصول الفقه
باعتبار الاضافة تفيد اختصاصه بالفقه من حيث الابتناء عليه والاستناد اليه **قال** وحده علما
بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية والصفة تشعر بالاختصاص فلم
من دخول العربية والمنطق **اقول** قد عرفت حده باعتبار المعنى الاضافي وهذا حده باعتبار
العلمي وهو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية ويراد بالقواعد الممهدة
لاستنباط الاحكام جميعها بناء على ان اللام للاستغراق فح يخرج العلم بالبعض سواء علم البعض
الآخر اولا فان العلم بالبعض مقيدا بتعلقه بمغاير له متعلقا بالمجموع ووجه كونها ممهدة
ان المجتهدين لما احتاجوا في استنباط الاحكام الى المقدمات الكلية كاقتضاء الامر الوجوب والاجماع
لا ينسخ وغيرها وربما وقع الخلاف فيها فتتبعوا ودونوا في ذلك مسائل وحرروها واستدلوا
واجابوا عما يرد عليها ولم يهملوا ذلك اعانة لمن بعدهم على استنباط الاحكام بسهولة فدونوها
العلم الحاصل بها اصول الفقه فهذا معنى كونها ممهدة فقولنا العلم بالقواعد وهي القضايا
الكلية المشتملة بالقوة على احكام جزئيات موضوعاتها وتسمى تلك الاحكام فروعا واستخراجها
منها تفريعا ويخرج العلم بالجزئيات وبقولنا الممهدة لاستنباط الاحكام يخرج به ما مهد
القضايا او الى مهدت لحفظ الاحكام او لمهام حيث هو كعلم الخلاف وبقيد الحيثية يخرج
المذكورة فيه الموافقة لمسائل الاصول كما في الوجوب حيث يثبت بالمسح وينتفي بالمنافاة لان الحيثيات
متغايرة فهي من المسائل المشتركة بين العلمين من حيثيتين وبقولنا الشرعية الفرعية يخرج القواعد
الممهدة لاستنباط الاحكام العقلية او الشرعية الاصلية وبقولنا الممهدة للاستنباط يخرج
التي ليست ممهدة لذلك كالعربية والمنطق اذ الظاهر من التمهيد للشيء الاختصاص به
المذكورة كذلك وان كان مما يتوصل بها توصلا بعيدا ولم يزد على ذلك قيدا لها كما فعله
غيرهم من دون ذكره لان الاحكام الشرعية لا يكون استنباطها الا من الادلة التفصيلية

قوله ذكره في الحد لبيان الواقع ولما كان المراد من الاحكام القضايا لا الخطاب لان كلا منها
ابو واستدلاله الشرعية الفرعية والحاصل ان علم الاصول هو العلم بالقواعد التي يمهد بها
استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وتحرير كيفية الاستنباط
تلك القواعد بان تجعلها كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه
الاول مثلا الحج واجب حكم شرعي وله دليل تفصيلي هو قوله تعالى ولله على الناس حج البيت فتركب
منه صغرى سهلة الحصول اي قولنا الحج مامور به وتضم الى القاعدة الكلية وهي ان كل ما
مامور به واجب فينتج ان الحج واجب وتجعلها الزوجية لانه متضمنة الى معدية ثم الاستثنائية
بالقياس الاستثنائي الذي ينتج منه بوضع مقدمة كقولنا كلما كان الشيء ... او غيره مامورا به
فهو واجب لكنه مامور به ونحو ذلك هذا واصول الفقه ليس علما مختصا لهذا العلم بل علم الا
الجنسية المتناولة افراده استدعاه فان القائم منه يدعي القائم بعمرو وكون هذا المعنى
لما ان يراد انه حد لجنس ... الحد المعروف كما هو اصطلاح هذا الفن فلا يعرف
اشتماله على الفائدة الخارجة عنه واعلم ان اصول الفقه لقب لهذا المعنى واللقب علم يشعر بمدح
او ذم واصول الفقه يشعر بابتناء الفقه عليه وهو صفة مدح ولما لم يقبل وحده لقبا كان قال
الحاجب لان هذا الحد لم يحيث العلمية بل من حيث اللقبية ومن هنا اعترض على الحاجبي بان
المحدود افادة تصوره لا افادة تحديد به ذلك من جهة كونه مشعرا بمدح لا يشعر بذلك
المجيب عنه بان اصول الفقه حال كونه علما للقب صار عبارة عن الملتزم بعينها فتصور العلم
يتولد واما حده للمباحثة باعتبار العلمية اللقبية فليس التسمية ملحوظة اصلا وان كانت لا
لم ينافي فيه واعلم انه يرد على الشرح نقضا على طرده ويجاب بان الحيثية معتبرة في التعريف
او يجوز فيندفع **قال** ومباديه من المنطق والكلام والعربية والاحكام **اقول** لهذا العلم مبادي
تصورية ومبادي تصديقية وقد عرفت معنى المبادي سابقا فمباديه التصديقية ماخوذة
من المنطق وهو ظاهر لانه مما يتوقف عليه جميع العلوم ومن الكلام لتوقف الادلة الاجمالية ككون
الكتاب والسنة حجة على معرفته تعالى وصدقه وصدق المبلغ المتوقف على دلالة المعجزة عليه وعلى
وقد ثبت ونحو ذلك مما هو وظيفة الكلام ومن العربية لان الكتاب والسنة عربيان والاستدلال

بها

بها يتوقف على معرفة اللغة والنحو ونحوهما لاختلاف المعنى عند اختلاف الحركات ثم انه ليس جميع
مسائل هذه العلوم مما يتوقف عليها هذا العلم بل بعضها ولهذا اورد من التبعيضية واما
مباديه التصورية فهي الاحكام نفسها لانها مما يتوقف عليها المقصود تصورا وذلك لان مقصود
الاصولي اثبات الاحكام ونفيها من حيث انها مدلولة للادلة السمعية وتقسيمها مثلا اذا قال
الامر للوجوب كان معناه انه دال عليه ويقيد لمفهوم الوجوب جزء المحمول فلا بد من تصوره
ليصح اثباته او نفيه وليس متوقفا عليها تصديقا لان ذلك غاية هذا العلم فلو توقف عليه لزم
الدور واعلم ان المبادي التصديقية ليس من شانها ان تبين في علم اخر وتذكر في ذلك
العلم على انها مسلمة فيه ان كانت قريبة من الطبع تسكن اليها المتعلم او تبين ... ما يمكن معرفة
تلك المسائل عليه ان لم يكن كذلك كما ترى المبادي التصديقية في هذا الفن واما المبادي التصورية
للعلم فلا بد ان تبين في ذلك العلم لانها لو بينت في علم اخر وفرض انها تصورات لم يكن من
ذلك العلم وهو ظاهر فتكون مبادي تصورية لم تكن ... بيانها الى الجزء لزم الدور او التسلسل
التوجيه بلا مرجح لتساويهما في الاستمداد فظهر بطلان ما يقال ان علم الاصول يستمد من علم
احكام الفقه لان بيان مفهومات الاحكام ووظيفة الفقه وان مبادي العلم قد تبين في علم
او في وظهر ان الاحكام ليست من مبادي هذا العلم ... مبادي التصورية ليست محصورة فيما
ذكر من الاحكام بل هناك مبادي اخر تصورية كتصور الموضوع والمحمول من المسائل ... فقط
على هذه لانا نقول هذه المبادي التصورية لما كانت شائعة في جميع المسائل مشتركة بينها
انها منفردة بخلاف غيرها من التصورات المتفرقة فانها تختص ببعض دون البعض فلم
بالتدوين بل ذكر شرح ما يحتاج اليه من المسائل واعلم ان المستفاد من كلام الحاجب انه جعل
المبادي المنطقية من المبادي الكلامية ولعل من جعلها ان نسبة العلوم الى المنطق واحدة فنسبة
الاصول اليه كنسبة الكلام لتوقف كل منها عليه وجعل المبادي الكلامية ليس لحكم العقل وقيل
يجاب بان علم الكلام لما كان رئيس العلوم الشرعية واعلاها والمنطق مما يحتاج اليه جميع العلوم
فنسب الكلام اليه ... انه ... والاولى التصريح بالمنطق كما فعل المص **قال** و
مرتبته مبدا المكلف الاول **اقول** يريد بيان مرتبة علم الاصول من بين العلوم وتوضيحه ان لبعض

تقدمًا على بعض اما لتقدم موضوعه او لتقدم غايته او لاحتياج علم آخر اليه من حيث كونه مبادئ
او نحو ذلك كتقديم الامور العينية في محل آخر ورتبة هذا العلم متأخرة عن المنطق والكلام والعربية
لافتقاره اليها واستغنائها عنه اما عن المنطق فلاحتياج جميع العلوم اليه واما عن الكلام
فلاحتياجه الى معرفة الباري وكيفية صفاته ابو ثبوته والنبوة فلما ان غيرها توقف الادلة عليها واما
عن العربية فلان الكتاب والسنة عربيان والاستدلال بهما يتوقف على معرفة اللغة والنحو كما عرفت
اما الاحكام فلانها ثبتت فيه كما قلناه **قال** وموضوعه دلائل الفقه من حيث الاستنباط
اقول المشهور بين العلماء انه موضوع هذا العلم دلائل الفقه لا مطلقا بل من حيث كيفية
استنباط الاحكام منها لانه يبحث عن الاحوال العارضة لادلة الاحكام الشرعية وقابليتها
وكيفية استنباطها منها كالعموم والخصوص والامر والنهي وغيرها وكلها اعراض ذاتية للادلة
موضوع العلم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والمراد ان المبحوث عنه الادلة اجمالا لا الادلة
التفصيلية الجزئية للمسائل المفصلة الفقهية ليست من الفن وقد سبق في ذلك اشارة وذهب
بعضهم الى ان موضوعه الادلة مع الاجتهاد والترجيح وبعضهم انه موضوعه الادلة والاحكام نظرا
الى انه قد يبحث فيه عن الاعراض الذاتية لها كما قال الوجوب موسع ومضيق وعلى الاعيان و
الكفاية ونحو ذلك وليس بحق لان هذا البحث في الحقيقة بحث عن الادلة السمعية كانه قيل الامر
يدل على الوجوب الموسع او المضيق او نحو ذلك **قال** وثمرته الفوز بالسعادة الابدية والترقي
عن حضيض التقليد اذا استعمل في موضعه **اقول** هذا العلم ليس مقصودا في نفسه بل المقصود
فيه منه التوصل الى استنباط الاحكام لتحصل معرفة احكام الله تعالى التي هي سبب الفوز بالسعادة
الابدية فثمرته حقيقة الفوز بالسعادة الابدية والترقي عن حضيض التقليد لكن هذه
الثمرة انما تترتب عليه اذا استعمل هذا العلم فيما وضع لاجله اما اذا لم يستعمل في ذلك لعدم
القدرة او نحو ذلك فلا تترتب عليه تلك الثمرة اذ مجرد علمه لا يوجب ذلك ما لم يكن مستقلا
له في الاستنباط الذي هو الغرض منه **قال** ووجوبه كفائي والقائل بالعينية شاذ وفي لزوم
الحرج ظ واستدل العلامة بتوقف الاجتهاد الواجب كفاية عليه ويندرج في كلية كبرى
المعارف الحق الاهم الا انه ضرع الاوسط ويحصل لم يلغو الناتج **اقول** اختلفوا في وجوب

علم الاصول هل هو على الكفاية او الاعيان والمشهور وعليه الجمهور انه واجب على الكفاية
وقيل على الاعيان والخلاف في ذلك يتفرع على الخلاف في وجوب الاجتهاد فان قلنا بوجوبه
كفاية كان علم الاصول كذلك وان قلنا عينا كان علم الاصول كذلك والحق ان وجوب الاجتهاد
كفائي فان المكلفين لم يكلفوا العوام في عصر من الاعصار به ولو كان وجوبه عينا لكلفوا
به اذ الامر بالمعروف واجب ولان وجوبه كذلك يؤدي الى لزوم الحرج لتوقفه على تحصيل
مقدمات ونباتا يحتاج في معرفتها الى صرف العمر كله او اكثره فلو وجب على كل واحد لفات معاشهم
ولزم تضررهم كما لا يخفى وهذا بخلاف وجوبه كفاية لقيام المجتهدين بذلك والباقون يقلدونهم
في الاحكام ثم يتبعوا الاشتغال بهم فلو كان مجتهد في الشرق لم يسقط الوجوب عن اهل الغرب مثلا
واستدل العلامة على وجوب علم الاصول كفاية بانه مما يتوقف عليه الاجتهاد كفاية وفي
الدليل كلما يتوقف عليه الواجب كفاية يكون واجبا على الكفاية كوجوبه فيكون علم الاصول كذلك
عليه الاجتهاد تابعا له في كيفية الوجوب فيكون واجبا على الكفاية وفي الدليل بحث من وجهين
الاول ان من قال بوجوب الاجتهاد عينا يمنع الصغرى على ما عرفت وثانيهما انا لو سلمنا وجوب
الاجتهاد كفاية فلا نم ان كل ما يتوقف عليه الاجتهاد الواجب كفاية يكون وجوبه كذلك الا ترى
ان المعارف الحقة مما يتوقف عليها الاجتهاد على تقدير كونه كفائيا مع ان وجوبها عيني بالنسبة
الى كل احد اجماعا فان قيل المراد ان كل ما يتوقف عليه الواجب الكفائي فهو كذلك من حيث توقف
الواجب الكفائي عليه لا مطلقا والمعارف الحقة كذلك قلنا فيصير المدعى ان علم الاصول من حيث
توقف الاجتهاد الواجب كفاية عليه واجب كذلك فلا نزاع لاحد فيه مع ان المطلوب وجوبه حقيقة
وقد يجاب عن الكبرى بان الاوسط في الدليل ليس ما ذكر ثم توهم كلما يتوقف عليه الواجب الكفائي
بل هو شيء آخر مضمر هو قولنا ويحصله لم يكن الكبرى قولنا وكل ما يتوقف عليه ويحصل
كفاية ويكون تحصيله لاجله فهو واجب كفاية فح فلا يرد المعارف الحقة لانها ليست مما يحصل
الواجب الكفائي بل تحصيلها واجب في نفسه من لوازم الايمان وفيه نظر اذ ح يكون اخص مما عدل
ذلك النتيجة الوسط لغوا استدلالا كما انه يكفي في الدليل ان يقال علم الاصول يحصل لاجل
الواجب الكفائي وكلما يكون تحصيله لاجل الواجب الكفائي فهو واجب كفائي من غير حاجة الى ضم

توقف الواجب كتابة عليه وجعله جزءا من الوسط قال الدليل عندنا ما يمكن التوصل بصحيح النظر
فيه الى مطلوب خبري والامكان لادراج المعقول والخبري لاخراج الحد وعندهم قولان
فصاعدا يكون عنه آخر فدخلت الامارة او يستلزم لذاته فخرجت أقول هذا شروع
في المبادي المنطقية والدليل في اللغة المرشد والدال وقد يطلق على ما به الارشاد وفي اصطلاح
الاصوليين هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري قوله الى مطلوب خبري وقد يتوصل
الى العلم بمطلوب خبري ليدخل الدليل الذي لم ينظر فيه بالفعل بارزها فان اكثرها امارات لا تفيد العلم
ويقال الامكان ذكر دون التوصل بالفعل ليدخل الدليل بما هو المغفول عنه فانه ليس مما يتوصل فيه بالفعل
لكن يمكن ان يتوصل فيه والحاصل ان الدليل بما هو هو لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي
فلو لم ينظر فيه احد لا يخرج عن كونه دليلا فاعتبر الامكان لادخال مثل ذلك والمراد من النظر
غير ما يشمل النظر في نفسه وصفاته واحواله فيشمل المقدمات التي بحيث اذا رتبت ادت الى المط
الخبري والمفرد الذي اذا نظر في احواله وصل الى المطلوب كالعالم وقيد الصحيح لاخراج الفاسد
فانه ليس سببا للتوصل الى المطلوب وان افضى اليه اتفاقا والمراد بصحيح النظر ان يكون مشتملا على شرائط
النظر مادة وصورة وقيد الخبري في التعريف لاخراج القول الشارح والحد فانه يتوصل بصحيحه
الى مط خبري كما ان عدم اخذه في الحد يوجب شموله الموصل للمط كما ان ذكر التصور غير
مدليل مخصص له بالقول الشارح هذا تعريف الدليل عند الاصوليين واما عند المنطقيين
قولان اي قضيتان معقولتان او ملفوظتان فصاعدا يكون عنه قول آخر وتوحيد الضمير للاشعار
بان الهيئة التركيبية لها مدخل في الايصال الى القول الآخر اي عن هذا المجموع الذي
له الهيئة التركيبية وذكر فصاعدا ليتناول القياس المركب بتعبير قيل ووصف القول بالآخر
لا بد منه في التعريف والا لدخل كل قضيتين فانهما مما يكون عنهما احدهما وهو ما لا بد ان
يكون عنه شيء عنه وليس كل قضيتين ثم هذا التعريف المذكور لا يختص بالبرهان بل يتناول
غير الامارة وما عدا القياس البرهاني كالجدلي المركب من القضايا المشهورة او المسلمة
حفظا للاوضاع او هدما لها والخطابي المركب من القضايا الظنية مقبولة او غيرها
ما هو قاصر عن درك البرهان والشعري المركب من قضايا مخيلة لافادة القبض او البسط

بحم

كالحمام والاقدام والمغالطي الذي يتركب من القضايا المشبهة بالمشهورة ويسمى شغبا او بالاوليات
ويسمى سفسطة لشمول التعريف جميع ذلك لو ابدل قوله يكون عنه في التعريف بقوله يستلزم لذاته ثم
لخرجت الامارة ونحوها عن الحد واختص بالقياس البرهاني المؤلف من المقدمات القطعية لان غير
البرهان لا يكون مستلزما لشيء آخر فانه لا علاقة عقلية بين الظن وما يستلزمه حتى يوجب الاستلزام
اذ قد ينتفي الظن مع بقاء سببه ويعبر عن ذلك في الغيم الرطب الذي يحصل الظن بالمطر فان هذا الظن
قد ينتفي مع بقاء الغيم الذي هو سببه وككون مركب القاضي على باب الحمام يوجب الظن كونه داخلا فانه
قد ينتفي هذا الظن مع بقاء السبب كما لا يخفى هذا وفي المقام بحث ينبغي التنبيه عليه وحاصله انه
ان اراد بالامارة الخارجة المفردات التي هي دليل عند الاصوليين كالغيم وكون مركب القاضي على
ونحوها من المفردات فظاهر انها خارجة عن التعريف لكن لا بقيد الاستلزام بل بقيد قولان فصاعدا
لعدم كونها قولين وان اراد بالامارة القياس المؤلف من المقدمات الظنية او المشهورة كالمواعظ
المقدمات فلا نسلم انها لا تستلزم قولا آخر كيف وقولنا العالم مستغن عن المؤثر وكل مستغن عن المؤثر
قديم مستلزم قطعا لقولنا العالم قديم بمعنى انه لو تحقق المقدمتان في الواقع تحقق الثاني قطعا الاستلزام
ثم الملزوم فيه غير ثابت في الواقع والاستلزام لا يتوقف على تحقق الملزوم ولا اللازم وكيف
لا يكون مستلزما واستلزام القياس الصحيح الصورة للنتيجة قطعي لا شبهة فيه والذي يرشد اليه اخذ
المنطقيين الاستلزام في التعريف وجعله مع ذلك شاملا للصناعات الخمس من البرهان والجدل والخطابة والشعر
والمغالطة لا يقال بسبب دخول الصناعات الخمس في ذلك التعريف هو انهم شرطوا في الاستلزام تسليم
المقدمات حيث قيدوا بقولهم متى سلمت وهو يشير بان الاستلزام في غير البرهان انما هو على تقدير التسليم
فلا استلزام مطلقا فلا يكون التعريف الخالي من قيد التسليم كما هو هاهنا شاملا للامارة لانا
نقول لا معنى للاستلزام بحسب التسليم فان التسليم لا مدخل له في الاستلزام فان تحقق الملزوم واللازم
غير شرط في ثبوت اللزوم ثم فائدة قيد التسليم التنبيه على ان مقدمات القياس من حيث هو قياس لا يجب
ان تكون مسلمة صادقة في نفس الامر واعلم ان الظاهر من كلام بعضهم ان الاصوليين لا يطلقون الدليل على
القضايا بل على المفردات فقط فعندهم ان العالم دليل على اثبات الصانع وعند المنطقيين قولنا
العالم حادث وكل حادث له صانع فان ثبت هذا وجب حمل قوله النظر فيه في تعريف الدليل على

النظر في صفاته واحواله ولا ينافي على عموم لتناول المقدمات ايضا وعلى كل حال فالدليل لا بد
فيه من مقدمتين لان الدليل من حيث انه يتوصل به الى ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه لا بد فيه من مشتمل
للمحكوم به ولا بد من كون ذلك المشتمل ثابتا لينتقل الذهن منه الى المحكوم به ولا بد من كون المشتمل
ثابتا للمحكوم عليه ايضا ليلزم من ثبوته له ثبوت الاخر اعني المحكوم به له فيكون الحاصل جزءا وذلك
لا يتم الا بمقدمتين احدهما مشعرة باللزوم وهي الكبرى والاخرى بثبوت الملزوم للمحكوم عليه وهي
الصغرى لكن يعجب المقدمتين عند المنطقيين ظاهر على مذهبهم وعند الاصوليين بحث
به النظر **قال** والاشعري لا فرق بينهما في عدم الاستلزام **اقول** اختلفوا في كيفية النتيجة حصوله
المعتزلة الى انه بطريق التوليد لان الافعال الاختيارية عندهم قسمان قسم واقع بالمباشرة وقسم
بالتوليد فما يفعل ابتداء كاعتماد الحيوان مثلا يسمى مباشرة وما يقع بعده بتوسطه يسمى توليدا التولد
منه كحركة المفتاح بسبب حركة اليد والنظر لما كان فعل العبد واقعا بمباشرته كان ما يحصل منه العلم
بالنتيجة فعلا له اثرا حاصلا بسبب الفعل لا تاثير لعدم كون العلم فعلا وذهب الحكماء الى ان حصول
العلم بعد النظر وجوبا على اصولهم من ان المبدأ الفياض موجب بالذات وفيضان الممكنات موقوف
على الاستعداد وانه لا تخلف لعدم الاستعداد فمتى حصل الموقوف عليه بتمامه وجب حصول الموقوف
واما الاشاعرة فذهبوا الى ان حصول النتيجة بعد النظر بطريق العادة بمعنى ان الله تعالى بايجاد
العلم عقيبه من غير استلزام لان حصول العلم بعد النظر عندهم لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى
وهم لكنه مستمر دائمي فيكون عاديا فلا فرق بين الظني والقطعي في عدم الاستلزام عندهم لكن
بينهما فرق من جهة ان البرهان ما يمتنع عادة تخلف النتيجة عنه وان جاز عقلا تخلف الاستلزام
ما يجوز التخلف فيها عادة والظاهر ان حصول النتيجة بعد النظر الصحيح لازم لزوما عقليا يمتنع
عنه عن ان يكون بطريق التوليد **قال** والنظر تامل معقول لكسب مجهول **اقول** لما
اشتمل تعريف الدليل على النظر حاول تعريفه وعرفه بانه تامل معقول لكسب مجهول واراد بالمعقول
ما كان معلوما للنفس تصوريا او تصديقيا واحدا او اكثر ليدخل التعريف بالمفرد وبالمجهول ما
هو اعم منهما وحمل ايثار المعقول على المعلوم انه لو ذكر المعلوم لخرج الكثير لان المقدمات
مظنونة لا معلومة الا ان يتكلف بان يراد من المعلوم ما يعم العلم والظن وهو تكلف بخلاف

فكان

فكان التعريف بها اولى **قال** والعلم صورة حاصلة عند المدرك او حصولها عنده **اقول**
اختلفوا في تحديد العلم فالمشهور انه يحد وقيل لا يحد ثم اختلفوا في وجه عدم التحديد فقيل
لعدم احتياجه الى التحديد لكونه بديهيا وقيل لانه يمتنع تحديده واختار المصنف انه يحد
بتعريف الحكماء ومصطلح الاصوليين وقدم تعريف الحكماء لما بين المبادئ المنطقية والتعريف
الاول اعني كونه حصول صورة عند المدرك مبني على قول من قال بانه من مقولة الاضافة وبعض من قال
بانه من مقولة الكيف قال وانما عرفه بذلك للتنبيه على ان الاضافة لازمة للعلم لا يتحقق العلم
بدونها وفي الحاشية قال استادنا المحقق اليزدي في حواشيه تهذيب المنطق اختلفوا في
العلم بالشيء هل يستلزم وجوده في الذهن ام لا بل هو تعلق او صفة ذات تعلق بالمعلوم
عند القائلين دون ان يقتضي وجود المعلوم في الذهن فالفلاسفة والمحققون من المتكلمين
الطوسية على الاول وجمهور المتكلمين على الثاني وعلى الاول فلا نزاع لنا اذا علمنا شيئا فهنا
امور ثلاثة صورة حاصلة في الذهن وحصول تلك الصورة فيه وقبوله لتلك الصورة فاختلف
في ان العلم اي هذه الثلاثة فمن قال بالاول جعله من مقولة الكيف ومن قال بالثاني جعله
مقولة الاضافة ومن قال بالثالث جعله من مقولة الانفعال انتهى والحاصل ان كل من نفى الوجود
الذهني قال بان العلم من مقولة الاضافة لعدم صورة في الذهن على مذهبه ليكون من مقولة
الكيف وعدم قبول الذهن لصورة ليكون من مقولة الانفعال فهو عبارة عن التعلق الحاصل
بالمعلوم وليس هذا الا الاضافة واما القائلون بالوجود الذهني كما هو الحق فمنهم من قال بانه
من مقولة الكيف وان العلم هو نفس الصورة ومنهم من قال بانه من مقولة الاضافة كالامام ومتابعيه
القائلين بان العلم عبارة عن التعلق الخاص مع كونهم معترفين بالوجود الذهني ومنهم من قال بانه من
الانفعال وهو قبول الذهن لتلك الصورة وانتقاشها ويعلم ان الحق بعد القول بالوجود
وان العلم من مقولة الكيف لان الاشياء بانفسها موجودة في الذهن كما هو مذهب المحققين لا باشباحها
وامثالها كما هو مذهب شرذمة لا يعتد بهم **قال** او صفة توجب لمحلها تميزا لا يحتمل النقيض
الاشياء او صفة يتجلى بها الشيء لمن قامت به فخرج **اقول** الاصوليون قد اختلفوا ايضا في
والاكثر على صحة التعريف ويعرفونه بتعريفين الاول انه صفة توجب لمحلها تميزا لا يحتمل النقيض

بالصفة ما قام بالمميز توجب لمحلها الذي هو النفس الناطقة تمييزاً متعلقاً بشيء لا يحتمل متعلق ذلك
التمييز نقيضه فذلك التمييز وذلك التمييز اما في التصور وهو الصورة الحاصلة في الذهن من
المتعلق بشيء او التعلق الحاصل بين العالم والمعلوم لانا اذا تصورنا الانسان فانه يحصل
صورة متعلقة بماهيته لان لا يحتمل متعلقه اعني الماهية نقيض تلك الصورة لما ثبت ان التصورات
لا نقيض لها واما في التصديق اليقيني وهو عبارة عن الاثبات والنفي المتعلقين بالنسبة الحكمية
فان قولنا الانسان كاتب قد حصل اثبات نسبة الكتابة اليه بحيث لا يحتمل متعلقه اعني تلك النسبة
نقيض ذلك الاثبات الذي هو سلب النسبة لا بحسب نفس الامر لانه يقيني في الواقع فهو ذلك التمييز
اعني الاثبات ولا عند المميز في الحال الجزم ولا في المآل لاستناده الى موجب فقولنا صفة يخرج سائر
الصفات وبقولنا توجب لمحلها تمييزاً يخرج الصفات التي ليست كذلك كالسواد والبياض والشجاعة و
الجبن فانها لا توجب لمحلها المتصف بها تمييزاً عن غيره كتمييز المتصف بالشجاعة عن الجبان الا انها
لا توجب تمييزاً لشيء بخلاف العلم فانه كما يوجب لمحله تمييزاً عن الغير كالجاهل يوجب تمييزاً لشيء عنده
وبقولنا لا يحتمل النقيض يخرج ما عدا اليقين كالظن والشك والوهم والجهل المركب والتقليد اما
الثلثة الاول فظاهر واما الاخيران فلانهما وان لم يحتملا النقيض في الحال لكنه يمكن ان يلوح
موجب النقيض فيه ويمكن تخصيص لهما خروج الظن والجهل المركب عن التعريف ولا ان التعليل بانه
انهما فقط خارجان بالتعليل دون ذلك تأمل وهذا التعريف شامل للوحي اعني ادراك الحواس كادراكه
المسموعات وادراك المبصرات كما هو مذهب الاشعري فانه ذهب الى ان ادراك الحواس علم هذا واعترض
بانه على مقتضى هذا التعريف يلزم ان لا يكون شيء من التصور والتصديق علماً كما ذكره بعض علماء
الكلام وذكره المصنف في حواشي هذا الكتاب في رد عليهم فانك قد عرفت ان التصور والتصديق
هو ذلك التمييز لا الصفة الموجبة له فلا يكون التعريف شاملاً لشيء منهما والتزام ذلك لا يخرج عن
فالاولى تغيير التعريف بان يقال تمييز لا يحتمل النقيض الكلية اثر صفة يحصل بها لمن قامت
ويدخل فيه ادراك الكليات اعتبارا والجزئيات الموجودة فلست به النفس الناطقة التي هي
محل تلك الصفة وبقيد المعنوي والمراد به المقابل للامر الحسي الذي هو محسوس بالحس الظاهر
يخرج ادراك المحسوسات عن التعريف قال وسلوبة ثم اعلم به وعلم كل واحد بوجوده لا

ذوات لا بد هنا اذ حصول الشيء غير تصوره قال القائلون بعدم تحديد العلم كالفخر
فرقتان احديهما ذهبت الى ان ذلك ممتنع والاخرى الى ان العلم بديهي والحد لكتب
المصنف اشار الى الجواب عليها فالاولى قالت غير العلم من الاشياء لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره
لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الآخر وهو دور والاخرى قالت كل احد
علم بانه موجود وهذا العلم حاصل لكل احد وان لم يكن له رتبة النظر فيكون حاصلاً بلا
وهو معنى البديهي واذا كان الخاص بديهياً كان العام اولى بالبداهة لتوقف العلم بالخاص على
العلم به والجواب منع لزوم الدور في الاول قولك غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم به لزم الدور
قلنا ان اردت به ان تصور غير العلم متوقف على تصور حقيقة العلم فهو ممنوع لان
اكثر الناس يتصورون اشياء كثيرة ولا يعرفون حقيقة العلم وان اردت انه متوقف على
علم جزئي متعلق به وحصول العلم الجزئي يستلزم حصول ما هية العلم فيه فمسلم ان لا طبيعة العلم
ذاتية لجزئياتها فان حصول احدها يستلزم حصولها لا ينفك عنه وانما الحصول في الذهن
التصور فان اكثر الاشياء قد تكون حاصلة للنفس وغير متصورة لها كالشجاعة الحاصلة للنفس
وان لم يتصورها وح فنقول تصور حقيقة العلم يتوقف على العلم بغيره اما العلم بغيره فلا
يتوقف على تصور حقيقة العلم فاين الدور ومنع البداهة في الثانية قولك العلم بانه موجود حاصل
لكل احد وان لم يكن من اهل النظر قلنا الضروري حصول ما هية العلم لكل احد في ضمن هذا
الحاصل والحصول غير التصور المتنازع فيه فان الشيء قد يكون حاصلاً وغير متصور كما بيناه
يلزم من الحصول التصور فاين البداهة وما قررناه ظهر ان سند المنع في الموضعين واحد
اذ حصوله غير تصوره هذا ونا قض الدليل الثاني جواب آخر وهو منع كون العام ذاتياً لا
التسليم يمنع كون الخاص متصوراً بالكنه ليلزم منه تصور العام قال واستلزام النقيض لعادة
او حسي لا ينفيه الامكان نظراً الى قدرة الله تعالى وقد ظن منافاة مطلق التجويز للجزم وفيه
ما فيه اقول يرد على تعريف العلم بانه صفة توجب لمحلها تمييزاً لا يحتمل النقيض اعني
ان ذلك التمييز الجوابيه ولا اعتراض ان التعريف غير جامع لخروج بعض افراد العلم عنه فان العلوم
العادية التي يكون مستند العلم بها جريان العادة واستمرارها على ذلك نحو الكون الحجر

من افراد العلم ومع هذا لا يصدق عليه التعريف فانه ليس مما لا يحتمل النقيض لان الحاكم
بالحكم يجوز سلب الحجرية عن الجبل اما بانقلابه ذهبا او باعدامه بناء على انه تعالى قادر مختار
لا يمتنع عليه شيء كما هو ثابت بالدليل القطعي ومجمع عليه بين اهل الملة والملل واجيب بان الاحتمال
ان مثل هذه العلوم تحتمل النقيض فان العلم بكون الجبل حجرا مما يمتنع نقيضه عادة لان العادة
قاضية باستحالة كون الشيء في وقت واحد متصفا بالنقيضين فهو اذا اتصف بالحجرية استحال
اتصافه بنقيضها في ذلك الوقت وهذه الاستحالة هي عدم اجتماع النقيضين ثم متى نظر
الى قدرته سبحانه المتعلقة بجميع المقدورات جاز وجود نقيضه بالنظر الى قدرته تعالى لا ينافي كونه
ممتنعا نقيضه بالنظر الى العادة فان ذلك باعتبار آخر مغاير لهذا كما لا يخفى فان قلت الظاهر ان
مطلق تجويز النقيض مناف للجزم وتجويز النقيض ولو باعتبار ما لا يجامع الجزم بحكم من الاحكام
بين ذلك المحقق في الحاشية بقوله لان تجويز النقيض لا يجامع الجزم ... ويؤيده تجويز ان
العلم العادي يستمر ... العادة وعدم خرقها لكنها قد انخرقت مرارا كثيرة بمعجزات الانبياء
وكرامات الاولياء ودعوة اهل الدعاء فلم يبق لنا وثوق بانها لا تنخرق فيما بعد واذا جاز
انقلاب العصا حية بمعجزة النبي جاز انقلاب الحجر ذهبا بكرامة ولي ثم لنا الحق ... تسليم العلم
بعدم وقوع ذلك في هذا الوقت ... قرب الظن من العلم ... علما كما قال بعض الحكماء في
الحدسيات والتجربيات انتهى وحاصله ان اطلاق العلم عليها مجاز ... العلم كما عند بعضهم ...
والتجربيات من اليقينيات مع انها ظنيات ... وجواز التعريف ... ولا حاجة
الى الجواب ... لان ... العلم ... مطلق التجويز ... العلم
نظرا فان ذلك يؤدي الى ان لا يحصل الجزم بالحسيات ... حصول الجزم بها ...
الجسم في ... هذا الحيز ... في ذلك الوقت انه لا يكون ...
في حيز آخر ... هذا لان ... لا يوجب ... ان لا يكون علما
والحاصل ان الحكم المستند الى موجبه من عادة او حس ... لا يحتمل النقيض في الواقع ... الحكم
لا يجوز نقيضه في ... الاستناد الى موجبه واما بالنظر الى كون الحكم بما يمكن ... خلافه
من القادر المختار فلا ... العادي ... احتمال النقيض ... في حصول العلم

الاحتمال مع قطع النظر عن قدرته تعالى كما في الحكم الغير المستند الى الموجب كالحق والتقليد المجمل
المركب كالسلفتاه قال ثم ان كان الاذعان بنسبة فتصديق والا فتصور اقول العلم
لانه ان كان اذعانا بنسبة اي حكما واعتقادا بوقوع نسبة او لا وقوعها بمعنى اذعانا بان النسبة
واقعة او ليست بواقعة فهو التصديق ولا بد فيه من تصور المحكوم عليه وبه والنسبة وان لم يكن كذلك
فتصور ويندرج فيه الشك والوهم والمفردات والانشائيات فنسبة امر الى آخر بالثبوت او النفي
ولم نذعن بثبوت النسبة ولا بثبوتها فقد علمنا النسبة ضربا من العلم لان الشك ... من العلم بحال
ثم اذا زال الشك حصل لنا اذعان بوقوع النسبة او لا وقوعها فقد حصل لنا بها ضرب ثان
للعلم مغاير للضرب الاول في الحقيقة بشهادة الوجدان بذلك لان الاول لا يجري فيه الصدق
والكذب كما في الثاني فاختلفا في اللوازم وهو دليل اختلاف الملزوم لا يقال التصديق مطلقا ليس
من العلم لان العلم على ما عرفتموه صفة توجب لمحلها تمييزا لا يحتمل النقيض وهو لا يشمل التصديق
مطلقا لان منه الظن ولا يدخل تحت العلم لانا نقول يجوز ان يكون القسم اعم من المقسم من وجه كما صرح
انا نقول المقسم هو العلم بمعنى الادراك لا بمعنى الاخص منه قال وكل منهما بديهي وكسبي ولا
كسبي البديهي ولزوم طلب المجهول المطلق وليس بديهيا التصور خلافا لابن الحاجب وتعليله
يجوز طلب البسيط بالرسم واستغناء المركب عن الطلب اقول ليس كل واحد من التصور والتصديق
بديهيا وهو ما لا يحتاج الى نظر وكسب لانه لو كان الكل حاصلا بلا نظر وكسب لما احتجنا الى تأمل
بعضها لا يحصل الا بالنظر والكسب كتصور الروح والتصديق بان الممكن يحتاج الى المؤثر لامكانه
او الحدوث وليس كل واحد من التصور والتصديق كسبيا وهو ما يحتاج في حصوله الى النظر
والكسب لان اللي باطل فان بعض الاشياء حاصل لنا بلا نظر وكسب كتصور الحرارة والبرودة والتصديق
بان الكل اعظم من الجزء وايضا لو كان الكل كسبيا لما امكن طلب شيء اصلا وهو باطل اما الاول
فلانه على ذلك التقدير يكون الشيء نظريا من جميع الوجوه لعدم البداهة في وجه ما هو المفروض
فيكون مجهولا من جميع الوجوه فيمتنع طلبه لاستحالة طلب المجهول المطلق واما الثاني فلمخالفته
للواقع فتعين ان يكون بعض التصورات بديهيا وبعضها نظريا وكذا التصديقات واعلم ان
ذكرناه ... هو المشهور في تعريف البديهي والكسبي التصور والتصديق الا ان الحاجب ...

لعضها

للبديهي من التصور تعريفا اشار المص الى رده فقال في تحقيق التصور الضروري ما لا يتقدمه
تصور يتوقف عليه لانتفاء التركيب في متعلقه كالوجود والشيء والنظري بخلافه اي يطلب
مفرداته فيحد انتهى وتعليله عدم التوقف على تصور الغير بانتفاء التركيب في متعلقه صريح
بان البسيط يكون ضروريا لا يتوقف تصوره على تصور غيره وان المركب يكون نظريا يتوقف
تصوره على تصور غيره وهو عليل غير صحيح اما الاول فلان البسيط قد يكون نظريا فيطلب
لرسم وان امتنع طلبها بالحد لتوقفه على ان يكون للتصور اجزاء وليس فليس واما الثاني فلان
المركب قد يكون بديهيا لا يحتاج في طلبه الى حد وان احتاج في تصوره الى تصور مفرداته هذا
وتعريف التصديق الضروري في النظر لا يخرج عن سقم ايضا فانه قال التصديق الضروري ما لا
يتقدمه تصديق يتوقف عليه والمطلوب بخلافه اي يطلب بالدليل انتهى فقوله اي يطلب بالدليل
تفسير لقوله بخلافه كانه قال الموقوف على تصديق آخر هو الذي تصديق يطلب بالدليل و
فيرد عليه مثل الحدسيات فانها مما يتوقف على تصديق آخر فيكون مطلوبا بالدليل على هذا
فيخرج عن الضروري ويدخل في النظري ويمكن دفعه بان يحمل قوله اي يطلب بالدليل قيد
المعنى لا تفسيرا كما هو الظ ولذا لم يتعرض له المص قال والذكر النفسي ان امتنع نقيضه مط
فهو علم او عند الذاكر فاعتقاد والا فالراجح ظن والمرجوح وهم والمساوي شك اقول
المراد من الذكر النفسي النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب من حيث ملاحظتها احدهما اما الخصوص
او لا على اليقين فيدخل الشك والوهم اعلم ان المشهور فيما بينهم تقسيم الاعتقاد الى هذه الاقسام
والاستاد جعل المقسم الذكر النفسي كافضل الحاجي لان الاعتقاد غير شامل للشك والوهم ولا
يحتمل يصح من جعله مقسما لها كافضل القوم اما الشك فلان طرفي النفي والاثبات فيه متساويان
فلو كان هناك اعتقاد فاما بهما معا وهو حكم باجتماع النقيضين او باحدهما وهو تحكم واما الوهم
فلان المرجوح كالمساوي في المساواة ولا حكم فيه ففي المرجوح اولى وايضا قد حكم بالطرف الراجح
فلو حكم به ايضا لزم اجتماع النقيضين والاولى ان يراد من الذكر النفسي هنا التمييز مطلقا
اليقيني اذا امتنع نقيضه مطلقا اي في الواقع وعند الذاكر فهو العلم كما مر انه لا يحتمل
النقيض ومعنى امتناع نقيضه في الواقع ان الحاكم به يمتنع ان يحصل منه الحكم بنقيضه لاستناد

الى موجب وان لم يمتنع نقيضه مط فان امتنع عند الذاكر فقط دون نفس الامر بمعنى انه لا
يمكن ان يحكم بنقيضه مستندا اما لان الواقع هو ذلك النقيض او لانه هو الواقع لكن لم
يكن مستندا الى موجب بحيث يزول فهو الاعتقاد ويندرج فيه الجهل المركب والتقليد
صوابا وخطأ وكذا الحكم الناشي عن شبهة كذلك وان لم يمتنع نقيضه عند الذاكر ولا في الواقع
فاما ان يترجح احد الطرفين اولا يترجح احد الطرفين فالراجح ظن والمرجوح وهم وان كانا
متساويين فذلك هو الشك وانما قلنا ان حمل الذكر النفسي على التمييز اولى لانه لو حمل على
المعنى الاول لورد الاعتراض بان الخارج عن التقسيم غير العلم في تعريفه لاختصاص الاعتقاد
باليقين وعموم التصور على الاول كما مر فان قلت ما معنى امتناع النقيض عند الذاكر قلت معناه
ان الذاكر مثلا لو نقيض ما حكم به كان محالا عنده لجواز الا انه يشترط ان يكون النقيض
محطرا بباله وما ذكروه من ان الظن مركب من اعتقادين احدهما اعتقاد وقوع النسبة والاخر
اعتقاد ان لا وقوعها محتمل غير صحيح وانما هو اعتقاد واحد بسيط الا ان يجد له مناما قلنا
فان قلت عن كان انشا كما في قيام زيد وقال زيد قائم فان قوله هذا يدل على كونه حاكما باحد
الطرفين فاين الشك قلت يحكي فيه الصورة القائمة في النفس على ما لوف سواء عبر عنه
بالالفاظ اولا وكلام اللفظي وذكرها تجوز يختلف لولا الالفاظ عنها قال
ممتنع الصدق على كثرة جزئي وجائزه كلي اقول المفهوم ان كان يمتنع بمجرد تصوره فرض صدقه
على كثيرين فجزئي والا فهو كلي ثم ان امتناع الصدق ما خوذ في تعريف الجزئي ليس لانه
الامتناع مطلقا والا لورد على عكسه اللاشيء واللاممكن بالامكان العام وكذا اجتماع النقيضين
فانها مما يمتنع صدقها على كثيرين فضلا عن كثرة لان كل ما في نفس الامر خارجيا او ذهنيا
شيء او ممكن بالامكان العام بل المراد به الامتناع بالنظر الى الذات بمعنى ان يكون الشيء بل النظر الى
ذلك وهذه الاشياء بالنظر الى ذواتها كذلك ولهذه الاشياء بالنظر الى ذواتها مما يصدق
على كثرة بالنسبة الى ذلك بالنظر الى نفس مفهوماتها وهذا ليس بمتحقق في هذه الاشياء
ان العقل اذا لاحظها بانفسها مع قطع النظر عن صدقها الى منع صدقها على كثيرين
يعلم ان الكلي المعتبر في كلية تحقق افراده في نفس الامر بل انما ما يكون ممتنعا فيه ولن الحتم

هو انكان يجوز العقل صدقه على كثرة بالنظر الى ذاته والمراد بامتناع الصدق المعتبر في
تعريف الجزئي امتناعه ايجاباً والا فالجزئي يمكن صدقه على كثيرين سلباً **قال** فان فارق
آخر بلا مصادقة فمتباينان وبالعكس متساويان كنقيضيهما ومطلقاً من واحد فاعم واخص مطلقاً
بعكس نقيضيهما ومنهما من وجه وبين نقيضيهما جزئي كالاولين **اقول** اراد بيان النسب بين
الكليين باعتبار مقايسة احدهما الى الآخر ويجب تحقق النسب الاربع المذكورة على هذا
فارق يرجع الى الكلي وفي الحاشية عند قوله فان فارق اي الكلي او الاعم منه ومن الجزئي
التقديرين فالمراد بالآخر احدهما ومرجع الاحتمالات الى ثلثة والاول يعم المتساوي
يجري فيه النسب الاربع والثاني اعني مقايسة الكلي الى الجزئي لا يجري فيه الا التباين او العموم
المطلق كالضاحك وزيد وبعض الانسان وعمرو والثالث اعني مقايسة الجزئي الى مثله لا
يجري فيه الا التباين او التساوي كزيد وعمرو وهذا الضاحك وهذا الكاتب عند الا
شارة بهما الى ذات واحدة وقد يوجه وجه تخصيص بحث النسب بالاول انه بحث العموم عن الجزئي
استطرادا لانه ليس كاسباً ولا مكتسباً وهو كما ترى وعلل بعضهم ذلك بان الجزئي لا يحمل على مثله
ولا على الكلي والبحث فيه مشهور انتهى قلت الحق في تفسير الضمير ما ذكره اولا ليكون الكلام راجعا
الى الكلي كما ان لفظ آخر في المتن وصف للكلي ايضا فانه لو كان راجعا الى الاعم كان الوصف
كذلك وكون النسبة بين الكلي والجزئي منحصرة في التباين والعموم المطلق ظ فان الجزئي ان كان
فرداً للكلي كان النسبة بينهما العموم المطلق كالانسان وعمرو وان كان فرداً لغيره كان النسبة
بينهما التباين وقوله وهو كما ترى اشارة الى بحث يرد على ذلك الوجه اي كون الجزئي غير كاسب
ولا مكتسب محل نظر كيف وقد صرحوا بان القضية الشخصية قد تقع صغرى الشكل الصغرى وهو يدل على
ان الجزئي قد يكون كاسبا وهناك وجه آخر لتخصيص البحث بالكلي وحاصله ان الجزئيات غير
منضبطة لكثرتها وعدم انحصارها فانه عدد في القوة الانسانية بتفاصيلها فلا يتعلق البحث
عنها بل يبحث عن الكليات على وجه يشتمل على البحث عن اجزائها في ضمنها وهذا اولى فتأمل ان وجه
تخصيص البحث بالكلي هو ان الجزئي لا يحمل على مثله فانه غير تام فان الاعم ايضا لا يحمل على مثله بل
يحمل عليه كما في بعض الانسان زيد وهذا زيد ولهذا يحصل الانتاج من الشخصية كما في

وقد

وقد يجاب عن ذلك بان الجزئي المحمول ان كان نفس الموضوع كان الحمل مشتملا على تغايرهما ذاتا
ووجودا وان كان غيره كان نفس متصور لان الحمل لا بد فيه من النسبة وهي لا تتحقق الا بين
امرين متغايرين لا يقال الشيء الواحد اذا لوحظ مرتين كان باعتبار احدى الملاحظتين مغايرا له
باعتبار الملاحظة الاخرى وهذا القدر من التغاير كاف في صحة الحمل وتحقق النسبة لانا نقول لا
يمكن الحمل باعتبار ملاحظة واحدة لانا نقول الشيء الواحد قد يمتنع ان يتصور في زمان واحد
من شخص واحد بصورتين وهذا معلوم بالبداهة فلا يكون متصورا الا بصورة واحدة وهو
كاف في تحقق النسبة واما قولهم هذا زيد فمحمول بقرينة التأويل فان هذا اشارة الى ذلك الشخص
المعين فلو كان زيد ذلك المعين ايضا كان شيئا واحدا معبرا عنه بلفظين وقد عرفت عدم تحقق
الحمل في مثله فلا بد ان يراد من زيد المسمى بزيد او صاحب هذا الاسم ومثله كل اذا عرفت هذا
فنقول الكليان اذا نسب احدهما الى الآخر فلا بد من احد صور اربع الاولى ان يفارق كل واحد
الآخر مفارقة كلية اصلا اي لا يصدق احدهما على شيء مما يصدق عليه الآخر كالانسان والفرس
فهما حينئذ متباينان ويرجع الى سالبتين كليتين وبين نقيضيهما تباين جزئي والمراد
بره ما يشمل التباين الكلي والعموم من وجه ويجيء الصورة الثانية عكس الاولى اي يصدق كل واحد منهما
على الآخر من غير مفارقة بوجه كالانسان والناطق ونقيضاهما متساويان ايضا فان ما ليس احدهما
ليس الآخر والا لصدق نقيض احدهما مع عين الآخر وهو باطل لتساويهما الصورة الثالثة
تحقق التصادق من واحد منهما فقط اي يصدق احدهما على ما صدق عليه الآخر دون العكس كا
الانسان والحيوان والنسبة بينهما العموم والخصوص المطلق فالاول اخص مطلقا والثاني اعم مطلقا ويرجع
الى موجبة كلية من جانب وسالبة جزئية من الآخر وقد يعكس نقيضيهما اي نقيض الاعم مطلقا اخص
مطلقا والاخص اعم مطلقا اي يصدق نقيض الاخص على كل ما صدق عليه نقيض الاعم وليس كلما يصدق
عليه نقيض الاخص يصدق عليه نقيض الاعم اما الاول فلانه لو لم يكن كذلك للزم صدق نقيض الاعم على
ما يصدق عليه نقيض الاخص اي على ما يصدق عليه عين الاخص فيصدق الاخص مع نقيض الاعم
وهو يوجب تحقق الاخص بدون الاعم وهف واما الثاني فلانه لو لم يكن كذلك لصدق نقيض الاعم
على كل ما صدق عليه نقيض الاخص وهو يوجب صدق الاخص على كل ما يصدق عليه الاعم هف

فهما متساويان كالاول

الصورة الرابعة ان يختلف التصادق كل منهما بالنسبة الى الآخر لكن لا مطلقا بل من وجه اي يصدق
احدهما على بعض ما يصدق عليه الآخر ويصدق الآخر على بعض ما يصدق عليه احدهما الا
ان كل واحد منهما يصدق على الآخر كالانسان واللابيض فان الانسان يصدق على الحبشي
الابيض وهو على القرطاس بدون الانسان ويجتمعان في الانسان الابيض ومنه يحصل ثلث صور
الاولى ما يجتمعان فيه والثانية ما ينفرد فيه احدهما عن الآخر والثالثة بالعكس ويرجع الحصر الى
السالبتين جزئيتين وموجبة جزئية وبين نقيضيهما مباينة جزئية ومنشاها التفارق
في الجملة اعم من ان يكون مطلقا او ببعض الافراد وهو يصح شمول العموم من وجه والمباينة الكلية اما
الاول فكاللاانسان واللابيض فان بينهما عموما من وجه حيث يصدق اللابيض واللاانسان
على الفرس الاسود ويصدق الاول بدون الثاني على الانسان الاسود والثاني بدون الاول على
الفرس اللابيض واما الثاني فكاللاحيوان واللاانسان المتباينين كليا ثم ان قوله كالاولين
يريد بيان ان نقيضي المتباينين متباينان تباينا جزئيا شاملا للعموم من وجه والتباين الكلي
اما الاول فكاللاانسان واللافرس لصدقهما على الحجر ولصدق كل منهما بدون الآخر على الآخر
واما الثاني فكاللاموجود واللامعدوم وهو ظاهر **قال** ذاتي الماهية ما لا يمكن فهمها قبل فهمه
او ما يثبت لها بلا علة او ما تتقدمها تعقلا والعرضي بخلافه **اقول** لما كان الغرض الاهم
في التصورات معرفة الحدود وكان مشتملا على مادة وصورة لا جرم وجب البحث عن كل منهما
فلذلك رتبه حيث جعله في فصلين وقدم البحث عن الكلي الخمسة المادة لتقدمها على الصورة وقدم
عن الذاتي لتقدمه على العرضي وعرفه بثلث تعريفات الاول انه لا يمكن فهم الماهية قبل فهمه
اي ما لا يمكن ان تكون الماهية مفهومة قبل ان يكون هو مفهوما فخرجت لوازم الماهيات كالزوجية
للاربعة والفردية للثلثة فانها انما كانت مستندة في وجودها الى نفس الماهية باعتبار
تحققها في احد الوجودين كانت الماهية باعتبار احد الوجودين علة لوجودها وعلة الماهية
في العقل علة لوجود لوازمها فيه والعلة مستقدمة على المعلول فهذا معنى كون فهم الماهية
قبل فهمها كالابوة التي لا يمكن فهمها قبل البنوة ويخرج بان المراد بالموصول المحمول اي الذاتي
هو المحمول الذي لا يمكن فهم الماهية قبل فهمه وكون المراد بالموصول هو المحمول هو الظاهر لان الكلام

في الاجزاء العقلية المحمولة لا الاجزاء الخارجية وبعضهم اخرج المضاف من غير حمل الموصول
على المحمول بان المراد من التعريف ان الذاتي هو ما لا يمكن ثبوت الذات في العقل مع ارتفاع
الذاتي عنها اي الذي يكون رفعه عين رفع الماهية وهذا مختص بالذاتي فان رفع الواحد من
الثلثة عين رفع الثلثة بخلاف المضايف فان ارتفاعه مغاير لارتفاع ملزومه وان استلزمه
ذهنا وخارجا ولا يخفى بعد هذا التأويل وعدم صحته فان من الذاتي الجزء وارتفاع الجزء غير
ارتفاع الكل كيف وهو معلول له والعلة غير المعلول فتدبر ثم ان الحاجبي عرف الذاتي بانه ما
يتصور فهم الذات قبل فهمه وقال بعض شراح الكتاب مراده ان الذاتي هو الذي لا يمكن ان يتصور
كون الذات حاصلة في العقل بالكنه ولا يكون هو حاصلا فيه اي الذي يمتنع تصور حصول
الذات عقلا مع عدم حصوله فيه فخرج المضاف لانه مما يمكن تصور الانفكاك فيه وذلك
لان الجزء مما يمتنع توهم ارتفاعه مع بقاء الماهية بخلاف المضاف فانه قد يتصور ارتفاعه
مع بقائها وان امتنع تحقق المضاف منفكا عنها والمحال هنا هو المتصور واما هنا فالتصور
المقصود معا وعلى هذا فخروج المضاف عن ذلك التعريف لا يحتاج الى حمل الموصول على
المحمول واعلم ان هذا التعريف شامل للذات والجزء ايضا كما لا يخفى الثاني انه ما يثبت لها
من غير علة وهذا التعريف ايضا للذاتي بالمعنى الاعم الشامل للذات والجزء الاول فلان
السواد سواد في نفسه من غير علة بنفسه والا لتقدم على نفسه بالذات كما هو شان العلة وهو باطل
ولا بغيره والا تخلل الجعل بين الشيء ونفسه لعدم المغايرة بينهما حتى يتصور بينهما جعل حتى
يكون بسببه احدهما مجعولا والآخر مجعولا اليه كما هو شان الجعل وهذا على تقدير القول بان
الشيء لنفسه يكفي فيه المغايرة الاعتبارية والا فلا ثبوت هناك فلا يحتاج الى علة لا وجود
الشيء ثابت في نفسه والا لزم سلبه عن نفسه لان السلب رفع الاثبات ولا اثبات فلا سلب واما
الذاتي بمعنى الجزء فلان الانسان حيوان بلا علة لانها ان كانت الذات لزم تقدمها عليه فيلزم
خلوها منه في مرتبة ذاتها وهو باطل وان كانت غير الذات لزم ان لا يكون الانسان في حد ذاته
حيوانا بل يحصل بجاعل ويلزم منه اشتغاله الحيوانية وهو باطل لا يقال فقد عرض للذات
الجسم ثبت للانسان بواسطة الحيوان وهو صريح في التعليل لانا نقول المراد انه لا يوجب الذات

ولا بامر خارجي ولهذا بيّنا في هذا ثم ان الذاتي بخلاف اللوازم فانها معللة بعلة اما نفس
الذات كلوازم الماهية فان نفس الذات باعتبار احد الوجودين علة لها كالزوجية
للماهية وجدت اولا ثم انضمت بلوازمها لكونها مقتضية لها فان ما لا يتصف بالوجود
لا يثبت له الشيء او غيرها للذات كما في لوازم الماهيات الثالث انه لا يتقدم الماهية
في التعقل وهذا التعريف مختص بجزء الماهية لان الذات لا يتقدم على نفسها اصلا و
الجزء متقدم على الكل حيث كان جزء والذاتي جزء في التعقل لا في الخارج لانه الخارج
مع الماهية فيكون متقدما على الماهية في التعقل بخلاف ما العرضي فهو بخلاف الذاتي
في التعريفات الثلثة اما في الاول فهو ما يتصور فهم الذات قبل فهمه واما في الثاني فهو ما
يكون معللا بعلة اما نفس الذات او غيرها كما عرفت واما في الثالث فهو ما لا يتقدم على
الذات تعقلا لكن لا يخفى ان نفس الذات تدخل في التعريف الثالث وذلك لان التعريف
الثالث للذاتي لما كان مخصوصا بالجزء كما عرفت فقابله بدون اعتبار قيد يتناول الذاتي
فينبغي ان يغير التعريف الى انه المغاير الذي لا يتقدم على الذات في التعقل فيخرج الذاتي
قال وجزئها المشترك بين مختلف الحقيقة جنس والمميز فصل والمركب منهما نوع اضافي
ومتفق الآحاد في الحقيقة حقيقي اقول الكلي اما داخل في الماهية او خارج عنها والداخل
اما ان يكون تمام الجزء المشترك بين الماهية وبين نوع آخر ومعنى ذلك انه لا يكون جزء
مشترك بينهما وراءه بل كل جزء فهو اما داخل فيه او عينه وهو الجنس كالحيوان فانه تمام الجزء المشترك
بين الانسان والفرس اذ لا ذاتي مشترك بينهما الا وهو داخل فيه او عينه فقولنا جزء
المشترك منا تمام الجزء المشترك بين مختلف الحقيقة فلا يرد فصول الاجناس لعدم كونها تمام
الجزء المشترك وان كانت اجزاء مشتركة واما ان يكون مميزا للماهية عما عداها وهو الفصل
كالناطق بالنسبة الى الانسان فانه يميزه عن جميع افراد الحيوان واما ان يكون مركبا من الجنس والفصل
وهو النوع الاضافي لانه نوع بالقياس الى ما فوقه وقد يطلق النوع ايضا على الكلي المقول
على الافراد المتفقة الحقيقة والمراد اتفاقها في الحقيقة بسبب كونها آحاده كالانسان
بالقياس الى آحاده فانها متفقة الحقيقة بسبب كونها آحاد الكل لانه تمام حقيقتها المشترك وان

اشتمل

اشتمل كل منها على تشخصات خارجية زائدة على الحقيقة الانسانية فلا يرد الفصل والخاصة
لانهما وان اطلقا على الآحاد المتفقة لكن اتفاق الحقيقة في تلك الآحاد ليست بسبب كونها آحادا
لها لعدم كون شيء منهما تمام حقيقة تلك الآحاد وهذا النوع يسمى النوع الحقيقي فائدة
الكليات الخمس بالقياس الى حصصها انواع لانها تمام حقيقتها فان الحصة هي الكلي المضاف الى
على ان يكون الاضافة داخلة والمضاف اليه خارجا كحيوان الانسان وحيوان الفرس ونحوهما ولا
شك ان الحيوان الكلي داخل في حصته وتمام ماهيتها المرتسمة في العقل فيكون نوعا بالقياس اليها
ثم ان الاضافة لما كانت معتبرة فيها كانت اعتبارية غير موجودة في الخارج ومن ههنا تسمى
الحصص نوعا اعتباري قال والجنس الوسط نوع بالاول والبسيط بالثاني اقول قد عرفت
معنى النوع وما عرفت النسبة بينهما وبيان معنى الكلام يتوقف على بيان الجنس الوسط فنقول الاجناس
تترتب متصاعدة في درجات العموم ويجب الانتهاء الى العالي الذي لا جنس فوقه والا لتركبت
الماهية من اجزاء غير متناهية ممتنع وذلك العالي جنس الاجناس وقد تترتب متنازلة في درجات
الخصوص ويجب الانتهاء الى السافل والا لم يتحقق الانواع الحقيقية ولا الاشخاص لانها يكون تحت
جنس لا جنس تحته وهو ظاهر وما بين العالي والسافل من الاجناس المترتبة متوسطة التوسطها
بين العالي والسافل اذا عرفت هذا فالنسبة بين معنيي النوع العموم من وجه لا العموم المطلق كما توهم
بعضهم وذلك لان النوع بالمعنى الاول يصدق على الجنس الوسط المركب من جنس وفصل دون المعنى
الثاني لعدم اتفاق آحاده في الحقيقة والنوع بالمعنى الثاني يصدق على الانواع البسيطة كالعقل
والنقطة والوحدة ونحوها لاتفاق آحادها فيها دون المعنى الاول لعدم تركيبها الكلي منها
واما اجتماعهما ففي مثل الانسان فانه نوع بكلا المعنيين قال والخارج عنها كالاخير خاصة
وكالاول عرض عام اقول قد عرفت الداخل وهذا تقسيم الخارج فالخارج عن الماهية اما ان
يختص بافراد حقيقة واحدة وهي الخاصة كالضاحك المختص بافراد الانسان اما ان لا يختص
بافراد حقيقة واحدة بل يقال على حقائق مختلفة فهو العرض العام فقوله كالاخير معناه
الخارج عن الماهية ان كان متفق الآحاد في الحقيقة كالاخير من القسم السابق اعني النوع
الحقيقي فهو خاصة لاختصاصها بتلك الآحاد ولا يخفى عدم شموله لخاصة الجنس ما لم نظر اليه

ان يبع انه داخل في الثانية في الجملة وقوله وكالاول معناه ان الخارج ان كان مختلفا
في الحقيقة كالاول فهو عرض عام كالماشي الشامل للانسان وغيره من الاحاد المختلفة الحقايق
قال وكل ان امتنع فراقه فلازم لها او لوجودها والا فمفارق **اقول** الخارج عن الماهية
ط ان امتنع فراقه عن ماهيته نفسها سواء من وجودها في الخارج اولا فهو لازم الماهية
كالزوجية للاربعة فانه مما يمتنع مفارقتها في نحوي انحاء الوجود وان امتنع فراقه بالنظر
الى وجودها فقط فهو لازم الوجود وهو اما ان يمتنع فراقه بالنظر الى الوجود الخارجي كا
لتحيز للجسم او بالنظر الى الوجود الذهني كالجنسية للانسان ثم ان لازم الماهية منه ما هو بين
اما بالمعنى الاخص اي ما يلزم من تصور الماهية تصوره او بالمعنى الاعم وهو ما يكون تصورهما
كافيا في الجزم باللزوم بينهما ومنه ما هو غير بين اي يحتاج في التصديق باللزوم الى وسط كتساوي
الزوايا الثلث من المثلث لقائمتين وان كان ثبوته للزوم بلا وسط لا يقال ما هو لازم
يلزم من حصولها في الذهن حصوله فيكون بينا بالمعنى الاخص فلا يصح التقسيم لانا نقول المعتبر في لازم
الماهية حصوله عند حصولها ولا يلزم ان يكون حصوله مشعورا به لكون لزومه بينا فان من
المثلث حصل في ذهنه مساواة الزوايا لقائمتين ومع ذلك فانما وان يجوز ان يكون غير
شعور بها وان لم يمتنع فراقه فهو المفارق وهو اما سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل
عدم | او بطيئه كالشباب والشيب **قال** فصل الحد ما يميز الشيء عن غيره مطردا ومنعكسا **اقول**
لما فرغ من بيان اقسام الذاتي والعرضي الذين هما مادة الحد اراد ان يبين صورة الحد
والحد عند الاصوليين وهو ما يميز الشيء عن غيره مطردا او منعكسا وهو شامل الحد الحقيقي
او غير تام والرسمي واللفظي واما الحصر في الثلثة لانه ان تميزه بصورة حاصلة في الذهن
عند هاتان الصور الحاصلة فهو اللفظي وان افاد حصول صورة غير حاصلة فاما ان يكون ذلك
بالذاتيات وهو الحقيقي او بالعرضيات فهو الرسمي ثم ان الحقيقي ان كان بجميع الذاتيات فتام
او ببعضها فناقص ومعنى الاطراد التلازم في الثبوت اي متى وجد الحد وجد المحدود والانعكاس
التلازم في الانتفاء اي متى انتفى الحد انتفى المحدود ومطردا منعكسا حالان من ظرف تميز
فان انبا عنه بذاتياته فحقيقي او بلازمه فرسمي او بمرادف جلي فلفظي **اقول** الحد ان ابان عن الشيء

بذاتياته فهو الحد الحقيقي وقد عرفت انه قسمان تام وناقص لانه ان كان بجميع الذاتيات فتام او ببعضها
فناقص في الذاتيات في هذا التعريف ان حملت على ما هو اعم من الجميع والبعض كان تعريف
الحقيقي شاملا لقسميه بلا كلام وان حمل على الجميع كما هو ظاهر الجمع المضاف كان تعريفا
فقط او في الحاشية ظاهر الجمع المضاف العموم اي جميع ذاتياته فح يكون المراد بالحقيقي التام
رح | واما المنبئ ببعضها فهو حقيقي ناقص ويمكن جعله من الرسمي بان يراد باللازم ما يعم الداخل والخارج
ولا يرد جميع الذاتيات فانه يستلزم الجمع لعدم المغايرة والحاصل انا لم نظفر للاصوليين بتصريح
في ذلك فالحكم باحد الامرين بعينه تحكم ولعله خال عن الاسم فهو وهو ظاهر الامتنان ان ديلهم في
جميعها يكون الناقص خارجا عن التعريف فاما ان يراد فخال الاسم بالمغايرة الى الحقيقي التام
اي الحقيقي الناقص الذي ينبئ عن الشيء ببعض الذاتيات واما ان يجعل داخلا في الرسمي واليه
منها | يشير قوله ويمكن جعله الخ ثم ان اول من جعل الحقيقي الناقص داخلا في الرسمي شمس الدين الاصفهاني
في شرحه على مختصر الحاجبي فانه عرف الحد الحقيقي بما انبا عن ذاتيات الكلية المركبة فقال ان هذا
التعريف تعريف الحقيقي التام واما الناقص فيدخل في الرسمي اي ما انبا عن الشيء بلازم على ان
يكون المراد باللازم ما هو اعم من الداخل والخارج فورد على التعميم دخول الحقيقي التام ايضا
في حد الرسمي واجيب بان اللازم ما غاير الملزوم وجميع الذاتيات عين الشيء ليس مغايرا له
فالتحقيق ان الحقيقي الناقص لو لم يكن حدا حقيقيا او رسما فوجه عدم تصريح الاصوليين بشيء من ذلك
فلعله خال عن الاسم واعلم ان المراد بالذاتيات الذاتيات المعقولة فخرج العوارض المشخصة التي
هي ذاتيات للاشخاص من حيث انها اشخاص فانها اجزاء خارجية لا عقلية فلا يرد ان الاشخاص
لا تحد بل طريق ادراكها الحواس الظاهرة والباطنة واما الحد الكلي فلا خاصة الجنس
الكلية في التعريف كما فعله بعضهم وان الانبياء بجميع الذاتيات مستلزم للتركيب فيها فلا حاجة
الى قيد المركبة لخروج الحقيقي الناقص وقد احتذى الحاجبي في تعريفه هذين القيدين وقصد بالاول
اخراج الاشخاص وبالثاني اخراج الناقص ونحن قد اوضحنا لك عدم الاحتياج اليهما ثم اعلم
انه لا يمكن ان يكون لشيء واحد حدان تامان لان كل منهما موصل الى الكنه وانه لا يمكن
منهما تامان ثم قد يكون في كل منهما الزيادة كما يقال في تعريف الانسان بالحيوان الناطق
وم

بالجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة المدرك للكليات فيحصل حد لاجزائه مما له هذا مما يتعلق
بالحد الحقيقي واما الرسمي فهو ما انبأ عن الشيء بلازم له والمراد باللازم الخاصة الشاملة اللازمة
لان غير الخاصة لا يكون مميزا كما هو شرط في الحد مطلقا وغير الظاهرة لا يجوز
بها التعريف ومن هنا تسمعهم يقولون ان الحد الرسمي يختص من بين اللوازم باللازم الظاهر
انه معنى كون الحد الرسمي منبئا عن الشيء بلازمه مع ان اللازم انه منبئ عنه عن الشيء بحسب كونه لازما
واما اللفظي فهو ما انبأ عن الشيء بلفظ مرادف للاول اجلى منه فالمقصود منه بيان المعنى
الموضوع له ذلك اللفظ بلفظ اشهر مرادف له او في حكمه ولا يفيد صورة مجددة لم تكن حاصلة
قبل بل يفيد تعيين صورة حاصلة ليعرف ان اللفظ موضوع لها كالعقار [illegible] بالخمر انما قال
او في حكمه ليدخل التعريف باللفظ المركب الذي لم يقصد تفصيله بل تعيين المجموع من حيث هو
في حكم المرادف فان قلت الحد اللفظي هو ذلك اللفظ فلا يصح ان يقال انه المنبئ عن الشيء بلفظ
قلت يصح ومعناه انه منبئ عن الشيء بسبب كونه لفظا مرادفا والتحقيق ان المعرف في الحد اللفظي
هو معنى العقار من حيث ان لفظ الخمر موضوع له فظاهر ان معنى الخمر من حيث انه موضوع له لفظ الخمر
انبأ عن معنى العقار من حيث انه موضوع له العقار بلفظ الخمر مرادف وهو الخمر فلا اشكال حينئذ
واعلم ان التفتازاني جعل الحد الاسمي داخلا في اللفظي وصرح بان الحد اللفظي هو بيان معنى
اللفظ الموضوع له سواء كان بلفظ مرادف او بلوازم او بذاتيات وبالغ في ذلك حتى حكم بان
الحد اللفظي بعينه ينقلب حدا حقيقيا بعد العلم بوجود المعنى الموضوع له والحق ان بينهما فرقا
فان الحد اللفظي كما عرفت يفيد تعيين صورة حاصلة من بين الصور الحاصلة لا صورة مجددة
لم يكن حاصلة قبل والحد الاسمي يفيد صورة مجددة لم يكن حاصلة قبل فان الحد اللفظي
يناسب المباحث اللغوية والاسمي يناسب المطالب العلمية وما ذكره من الانقلاب فهو في الحد الاسمي
دون اللفظي قال وما يتميز به [illegible] مع جنسه القريب او خاصته مع جنسه حد او
رسم تامان وبدونه ناقصان اقول الحد عند المنطقيين ما يتركب من الذاتيات وهو يقابل
واللفظي فما يميز الشيء عندهم ان يميزه بجنس وفصل القريب فهو حد تام وان كان بالجنس البعيد
مع فصله او بفصله فقط فحد ناقص وان يميزه بالخاصة مع جنسه القريب فرسم تام وان كان

البعيد

البعيد مع الخاصة او بالخاصة وحدها فناقص فضمير يميز راجع الى الجنس وما بعده مبتدأ خبره حد
وما بعده وفي الكلام لف ونشر على الترتيب ثم ان القدماء من المنطقيين جوزوا التعريف
بالاعم لانه مما يفيد تمييزا في الجملة والمتأخرون منعوا ذلك واشترطوا في المعرف المساواة والبحث عنه
يطلب من محله قال وصورة الحقيقي جنس قريب ثم فصل اقول صورة الحد الحقيقي جنس قريب ثم
فصل لان كون الجنس القريب مقدما على الفصل والفصل متأخرا عنه يشهد بذلك كلامهم [illegible]
بالصورة يكون اما باسقاط الجنس القريب فقط لدلالة الفصل عليه او بحذف الجنس [illegible]
على الفصل او بتقديم الفصل على الجنس هكذا قالوا والاولى ان يجعل الاولين من قبيل الاخلال بالمادة
لترك بعضها فيها ويمكن توجيهه باستلزام الاخلال بالمادة الاخلال بالصورة وبان الجنس
القريب لما حذف كان الفصل دالا عليه بالالتزام فيكون فهم الفصل مقدما على فهم الجنس فتأخر
عن الفصل فاختلف الصورة وهو كما ترى واعلم ان الاخلال بالصورة تفسد الحد واما الاخلال
بالمادة فمنه ما هو خطأ كجعل ما ليس بجنس جنسا او فصلا او جعل نوع الشيء مقام جنسه او تعريفه
بنفسه او تعريفه بالخفي او الاخفى او بما يتوقف تعقله على تعقله ومنه ما هو نقص كاستعمال الالفاظ
المشتركة بلا قرينة والالفاظ الغريبة والالفاظ المجازية قال ولا يكتسب بهما ولا اذا
او حصل الحاصل اثارة التصديق [illegible] قبلها اقول الحد لا يكتسب بالبرهان
ولهذا تفسيران احدهما انه لا يمكن تحصيله في نفسه بالبرهان والآخر انه لا يمكن ثبوته للمحدود
بالبرهان والوجهان المذكوران في المتن ينطبقان على ثاني التفسيرين واما الاول فيختص
الاول منهما فتقريره الدليل الاول على التفسير الاول انه لو حصل الحد في نفسه بالبرهان
ان [illegible] لا بد في اقامة البرهان على الشيء من تعقله من جهة ما يستدل عليه فان من اراد ان يستدل
على حدوث العالم لا بد له من تصور العالم من حيث الحدوث فاذا اريد تحصيل الحد في نفسه
بالبرهان وجب اولا ان يتعقل من حيث خصوصية المحدود من حيث انه يحصل الحد [illegible] ثم ان يستدل
عليه فيكون تعقله من حيث خصوصيته متقدما على اقامة البرهان عليه فلو توقف عليه لزم
الدور واذا اردنا تقرير هذا على التفسير الثاني اي امتناع ثبوت الحد للمحدود بالبرهان
قلنا لا بد قبل اقامة البرهان من تصور المحدود من حيث ثبوت الحد له لوجوب تعقل ما يستدل

علم فنقول المحدود بالحد حاصل قبل الدليل على ثبوته فلو استدل عليه ليكون وسيلة الى تصوره لما
الحد كان دورا او تحصيلا للحاصل الثاني ان نقول لا بد في البرهان من وسط مسلم الثبوت وهو هنا الحد ثابت
للمحكوم عليه وهو هنا المحدود ومتى كان ثبوت الحد للمحدود بينا بنفسه لان الحد غير المحدود
مفصلا وثبوت الشيء لنفسه بين الجزم الحاصل بالنسبة بينهما بمجرد تصورهما من غير توقف على شيء اصلا
والبرهان يتوقف على تصور النسبة قبل اثباته فلو حصل الجزم بالنسبة الحاصلة قبل البرهان بالبرهان
لبرهان كان ذلك تحصيل الحاصل لا يقال ليس الحد عين المحدود بل هو مغاير له كيف والمحدود
مجمل والحد مفصل فاين تحصيل الحاصل لانا نقول المغايرة هنا انما هي بالاجمال والتفصيل والا فالذات في
المحدود فهو شيء واحد ومثل ذلك لا يرفع الاستغناء عن البرهان فاعلم ان هذا الدليل يدل على
امتناع ثبوت الحد التام للمحدود بالدليل ولا يدل على امتناع ثبوت الحد مطلقا فان ثبوت الحد الناقص
الرسمي انما يكون مستغنيا عن البرهان لو كان اللازم بين الثبوت للملزوم بالجزم من تصور الملزوم
اللازم فلا فان قيل يرد على الدليل الاول انه منقوض بالتصديق اذ لو تم دليلكم على امتناع اكتساب
الحد بالبرهان لزم عدم اكتساب التصديق بالبرهان ايضا فانا نقول المستدل عليه في التصديق
يجب تعقله قبل الدليل بجهة ما يستدل عليه فلو ثبت به لزم الدور قلنا الجواب بمنع جريان
الدليل المذكور في التصديق فان المطلوب في التصديق الموقوف حصوله على الدليل هو حال
النسبة اي اثباتها ونفيها لا تعقلها وتصورها واما الموقوف عليه الدليل فهو تعقلها وتصورها
على وجه ما الثبوت او النفي فتغاير الموقوف والموقوف عليه فلا دور بخلاف حكاية الحد فان
المطلوب هو تعقله فقط فلو استدل عليه لزم الدور لاتحاد الموقوف والموقوف عليه في كل
او مختار ثم انك اذا عرفت ما تلوناه عليك ظهر لك ان الحد لا يمكن منعه لان المنع طلب الدليل
وهو ممتنع فيه لما قدمنا من وجه آخر مع اتحاد ثبوته وقد صرح عليه بان خلل في طرده او عكسه
وقد يراد اثبات الحد للمحدود فيرجع الى التصديق فيمتنع وهذا في غير الحد اللفظي اما
فيه فيجب فيه الحكم بان هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى وهو محتاج الى النقل عن اهله
فجاز منعه قال القضية قول يصدق او يكذب او كلام لنسبته خارج اقول لما فرغ من
بيان التصورات بما يحتاج اليها شرع في بيان التصديقات وصدره بالبحث عن القضية

المركبة

المركبة من المعلومات الا التصديق المركب من المعلوم لانه يبحث عما يتبع جزء يقال او يحكم او
او نحو ذلك وليس هذا هو الا التصديق ومن يقول بترادفهما لا يصغى اليه واورد النقض
بشيئين احدهما ان القائل بصدق او يكذب وفي الحاشية اي بالنظر الى مفهومه والاعراض
عن الامور الخارجة عن المقصود وغيرها يخرج نحو الانسان حيوان ناطق اذا قصد التحديد بل
اذا لم يقصد بل بقي على مفهومه الظاهر اذ المطلوب في الاول توجه الذهن الى معلوم بوجه ما ليحصل
فيه صورة اخرى اتم من الاولى اذ التحديد تصوير ونقش رسم المحدود على لوح الذهن لا تصديق
بثبوت الحد للمحدود فلا يجري فيه الصدق والكذب بخلاف الثاني وقريب من هذا ما قيل نحو
كلامي كاذب اذا قصد به نفس هذا الكلام وابقي على مفهومه الظاهر فانه على الاول انشاء وعلى الثاني
خبر انتهى والحاصل ان المعتبر في كون الكلام خبرا كونه بالنظر الى مفهومه مع قطع النظر عن الامور
الخارجة المتضمنة الى المقصود وغيرها صادقا او كاذبا فحينئذ هذا كان خبرا والا
فالقائل الانسان حيوان ناطق ان قصد به التحديد يخرج من التصديق لان المطلوب هو نقش صورة
الانسان في الذهن من غير ان يكون هناك حكم وذكر المحدود الذي هو الانسان ليس الحكم
عليه بل لتوجه الذهن الى ما هو معلوم بوجه ما ثم يرتسم فيه صورة اخرى اتم من الاولى فلا حكم
فيه اصلا لان الحد الحاد ليس مقصوده ثبوت الحكم الحد للمحدود ليجري فيه الصدق والكذب
بل مقصوده نقش على لوح الذهن فليس شأنه الا ان ينقش صورة فيها نقشه لتلك الصورة لا يحتمل
الصدق والكذب لكن تحديد الحاد للمحدود واما اذا قطع النظر عن ذلك القصد وقد
فيه النظر لم يكن حدا بل كان محتملا لهما وكذا قول القائل كلامي كاذب فانه ان قطع النظر الى نفس
هذا اللفظ كان محتملا للصدق والكذب وان قصد به احداث هذا الكلام وانشاؤه كان
غير محتمل لهما المعترض الثاني ان الكلام لنسبة خارج والمراد بالنسبة النسبة التامة التي في
الكلام وبالخارج ما خرج عن مفهوم اللفظ لئلا يخرج عنه نحو علمت ونحوه من الاخبار
ذلك ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الطرفين بالاثبات او النفي اذا قطع النظر
عما في الذهن من هذه النسبة لا بد ان يكون بينهما في الواقع نسبة ثبوتية او سلبية
فهذه النسبة في الواقع هي متعلق هذه النسبة الذهنية وهي الخارج بالنظر الى

الانشائية فانه لا خارج له يقصد به الاخبار عنه وسيأتي لهذا تتمة انتهى قال فان حكم فيها
بثبات امر لآخر او نفيه عنه فحملية والا فشرطية وموضوع الحملية اما شخص فشخصية او نفس الطبيعة
فطبيعية او مبين كلا او بعضا فمحصورة والا فمهملة اقول القضية تنقسم بالقسمة الاولى الى
حملية وشرطية لانه ان حكم فيها باثبات امر لامر آخر او نفيه عنه فهي حملية كزيد قائم وزيد ليس بقائم
والا فشرطية ثم ان موضوع الحملية ان كان شخصا من الشخصيات الخارجية كزيد فهي شخصية وان
كان كليا فاما ان يكون الحكم فيها على الطبيعة باعتبار تحققها في الافراد او الطبيعة من حيث هي فان
كان الثاني فطبيعية لان الحكم فيها على نفس الطبيعة نحو الانسان نوع وقيل مثل هذه القضية
عامة لان المحكوم عليه الطبيعة بقيد العموم لا الطبيعة مطلقا والانسانية في الخيال احد الاصطلاحين
وان كان الاول فاما ان يكون الافراد مبينة كلا او بعضا او لا فان بينت كذلك فهي المحصورة
والبيان اما الكل فكلية او البعض فجزئية وان لم يبين فهي مهملة ثم ان المحصور في المهملة الجزئية
لتحققها سواء كان الكل او البعض بخلاف الكلية فانها ليست كذلك وتسمى مهملة لاهمال السور فيها
عند ارادة الجزئية لتحققها من غير حاجة اليه قال وان صرح بكيفية النسبة فموجهة بسيطة
او مركبة اقول كل قضية فان نسبة المحمول الى الموضوع فيها كيفية في نفس الامر كالضرورة والدوام
وغيرهما وتلك الكيفية الثابتة في نفس الامر تسمى مادة القضية واللفظ الدال عليها او حكم
العقل بانها كذا تسمى جهة القضية فمتى صرح بتلك الكيفية فالقضية موجهة لاشتمالها على
ذكر الجهة نحو كل انسان حيوان بالضرورة ثم الموجهة قسمان بسيطة وهي ما لم تشتمل على حكمين مختلفين
بالايجاب والسلب كالمثال فان معناها ليس الا ايجاب الحيوانية للانسان ونحو لا شيء من الانسان
بحجر بالضرورة فان معناه ليس الا سلب الحجرية عنه ومركبة وهي ما اشتملت على حكمين مختلفين بالايجاب
والسلب كقولنا كل انسان كاتب لا دائما فان معناه ايجاب الكتابة للانسان وسلبها عنه بالفعل
فالمركبة هي ما اشتمل معنى على حكمين مختلفين لا ان يكون لفظها كذلك فيدخل فيه نحو الانسان كاتب لا دائما
الخاص لتركبها من حكمين عامين وتمام ذلك يطلب من التتمة قال والجزء الاول من الشرطية مقدم
والثاني تال فان حكم فيها بتعلق نسبة على اخرى فمتصلة لزومية او اتفاقية او بتنافيهما او عدمه
فمنفصلة حقيقية او مانعة جمع او خلو اقول الشرطية على ما عرفها بعضهم انها قضية تنحل بطرفيها

الى

الى قضيتين واعترض عليه بان الانحلال لا يكون الا الى ما منه التركيب وطرفا الشرطية ليسا
قضيتين بالفعل لعدم احتمالهما الصدق والكذب حال الارتباط وقد يجاب عنه بان
طرفيها بعد الانحلال قضيتان مشتملتان على الحكم وان كانا قبل التركيب ليسا بقضيتين
نظرا الى ان ادوات الشرط والعناد اخرجتهما عن تمام الحكم والسكوت فاذا حذفت الادوات
عنهما عاد الطرفان الى ما كانا عليه من كونهما قضيتين وذلك بمجرد زوال المانع لا بزيادة
شيء آخر فما منه التركيب بعد الانحلال قضيتين بالفعل مشتمل كل منهما على حكم تام يصح السكوت عليه
من غير اعتبار شيء آخر فيصح ان طرفي الشرطية ليسا قضيتين بالفعل لكنهما تنحلان الى قضيتين فان
قيل ادوات الشرط انما اخرجت الشرط عن كونه قضية اما الجزاء فهو باق على الجزئية واحتمال الصدق
والكذب غايته انه قيد بشرط كسائر القضايا المقيدة بحال او ظرف قلنا هذا عند اهل العربية
فان الشرط عندهم قيد للجزاء والا فلا يكون الحملية جزءا او انشائية انما هو بالنظر الى الجزاء واما
عند المنطقيين فقد خرج كل من الشرط والجزاء عن كونهما قضيتين واشتمل الحكم التام الى الاتصال
بينهما او الانفصال عنه هذا وفي اصل الجواب تامل حاصله ان الطرفين حال الشرطية ليسا
حتى يكونان بعد الانحلال كذلك من غير زيادة شيء آخر كيف ولا حكم فيهما على ذلك التقدير وبعد
الانحلال انما يصيران قضية بزيادة الايقاع او الانتزاع كما لا يخفى على من تامل اذا عرفت هذا
فنقول الجزء الاول من الشرطية يسمى مقدما لتقدمه في الذكر غالبا والثاني تاليا لتلوه له
وانما قيدنا الاول بكونه غالبا لانه قد يتأخر عنه كما في قولنا النهار موجود ان كانت الشمس طالعة
ثم الشرطية اما متصلة او منفصلة لانها ان حكم فيها بتعلق نسبة على اخرى فمتصلة او بالتنافي
بين الجزئين فمنفصلة والاولى اما لزومية وهي التي يصدق التالي فيها على تقدير صدق المقدم
لعلاقة بينهما توجب ذلك كالعلية والمعلولية والتضايف والاول اما ان يكون المقدم علة
للتالي كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او يكون التالي علة للمقدم كقولنا ان كان
النهار موجودا فالشمس طالعة والثاني يتحقق بكونهما معلولي علة واحدة كقولنا ان كان النهار
موجودا فالعالم مضيء والثالث يتحقق حيث يكون كل من الامرين بحيث لا يمكن تعقل احدهما الا بالقياس الى
الآخر كقولنا ان كان زيد ابا لعمرو فعمرو ابنه وهذا في اللزوم من الطرفين واما في تحقق اللزوم

فيكفي مجرد الاضافة واما الاتفاقية وهي التي حكم فيها بصدق التالي على تقدير صدق المقدم
لا لعلاقة بل لمجرد موافقتهما على الصدق كقولنا كلما كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق
وقد يطلق على ما هو اعم من ذلك كقولنا ان كان الخلاء موجودا فالانسان ناطق اذ
يكفي فيها صدق التالي فقط لكن يعتبر فيها عدم منافاة صدق التالي لصدق المقدم الاول
والا لم تصدق اتفاقية كقولنا ان لم يكن الانسان ناطقا فهو ناطق هذا كله في المتصلات
واما المنفصلة فالمراد بالسالبة اللزومية ما حكم فيها بسلب لزوم الصدق وبالسالبة الاتفاقية
ما حكم فيها بسلب الاتفاق في الصدق والمنفصلة اي المنفصلة اما حقيقية وهي التي يحكم فيها
بالتنافي بين جزئيها في الصدق والكذب معا على ما هو حقيقة الانفصال كقولنا اما ان يكون
هذا العدد زوجا او فردا واما مانعة الجمع فقط وهي التي حكم فيها بتنافي الجزئين في الصدق
فقط من غير ان يتنافيا في الكذب بل يمكن اجتماعهما عليه كقولنا هذا الشيء اما ان يكون شجرا
او حجرا واما مانعة الخلو وهي التي حكم فيها بتنافي الجزئين في الكذب فقط اي من غير ان يتنافيا
في الصدق كقولنا اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يغرق والاخيرتان قد يطلقان على
ما هو اعم من الاولى فيراد بمانعة الجمع ما حكم فيها بالتنافي في الصدق فقط سواء حصل التنافي في
الكذب ام لا وبمانعة الخلو ما حكم فيها بالتنافي في الكذب فقط سواء حصل التنافي في الصدق ام لا
هذا كله في الموجبة اما السالبة فانه حكم فيها بسلب التنافي بين الجزئين في الصدق والكذب
فهي السالبة الحقيقية او سلبه في الصدق فقط فالسالبة مانعة الجمع او سلبه في الكذب فقط فالسالبة
مانعة الخلو وتسمية السوالب بهذه الاسماء بناء على التشبيه بالموجبات في الاطراف وكذا
في الانفصال ومنع الجمع والخلو غير ظاهر فيها كما لا يخفى **قال** البرهان ان خلى عن ذكر
لازم ونقيضه فاقتراني حملي او شرطي والا فاستثنائي **اقول** هذا شروع في بيان صورة
البرهان والمناسب تقديم بيان مادته وكانه لما لم يتعرض لها المص اذ سلم لكنها
لا يتركب الا من المقدمات القطعية التي يجب انتهاؤها الى الضروريات بخلاف الصورة فا
نها محتاجة الى البيان فالبرهان ان خلا عن ذكر لازم ونقيضه اي لم يكن لازم او نقيضه مذكورا
فيه بالفعل فهو اقتراني والمراد من عدم ذكره بالفعل ان لا يكون طرفاه على الترتيب مذكورين

بالفعل

بالفعل وان كانا مذكورين فيه بوجه آخر وللاقتراني قسمان حملي ان تركب من الحمليات كقولنا
العالم متغير وكل متغير حادث وشرطي ان تركب من الشرطيات المتصلة او المنفصلة او
اي منها كان اللازم او نقيضه مذكورا فيه بالفعل فهو الاستثنائي والمراد من ذكره بالفعل على
قياس ما عرفته ان يكون طرفاه على الترتيب مذكورين لا ان يكون اللازم نفسه او نقيضه
مذكورا لانهما قضيتان والمذكور جزء قضية **قال** ومبدا المطلوب في الحملي موضوع
وذاته صغرى وخبر محمول واكبر وذاته كبرى والمكرر اوسط **اقول** مبدا المطلوب في القياس الحملي
يسمى موضوعا ويسمى ايضا اصغر والمقدمة المشتملة عليه تسمى صغرى وخبره يسمى محمولا ايضا اكبر
والمقدمة المشتملة عليه تسمى كبرى والمكرر في المقدمتين يسمى اوسط فقوله وذاته اي صاحبته على
انه ذات فيه رؤيت فيه اضافتها الى الضمير بناء على الشهرة حتى نقل بعضهم الجواز في الحاشية
لمؤدي مقدمتي البرهان الحملي عند كل قوم اسم فالمنطقيون يسمونها موضوعا ومحمولا والمتكلمون
ذاتا وصفة والفقهاء محكوما به ومحكوما عليه والنحاة مبتدا وخبرا ولا يرد على المنطقيين الخ
انه لا ان المراد بالمحكوم عليه ما صدق عليه وبالمحكوم به المفهوم ثم كلام النحاة غير شامل لنحو قام
زيد فلذلك عبر بعضهم بالمسند اليه والمسند فيما يقال من ان المبتدا والمسند اليه عند النحاة قد
يكون سودا عند المنطقيين مندفع بان المحكوم عليه في الحقيقة ما اتصف بالسواد ثم ولا يخفى
عليك ان التسمية ليست مخصوصة بمؤدي مقدمتي البرهان بل جارية في جميع القضايا الحملية
انه لو جعل مكان المبتدا المسند اليه بقول والمسند اليه في المطلوب في الحملي موضوع الخ
لكان اشمل حيث ان المسند اليه في المطلوب الحملي قد يكون غير مبتدا كما في تحرك كل انسان او ما في
بنحو من الفروع الشكل الثاني اللهم الا ان يريد بيان حيث الشكل الاول فقط لارتداد البواقي
اليه ثم **قال** وقد يستدل على المطلوب بابطال النقيض او بتحقق ملزوم حقيقته وهي عكسه **اقول**
الدليل قد يقوم على المطلوب ابتداء ويدل عليه بعينه كما في بعض القياس المستقيم وقد يقوم عليه
بواسطة كان يقوم على ابطال النقيض اولا فيلزم من ذلك صدق المطلوب كما في القياس الخلف او
يقوم على تحقق او ملزوم لحقيقة المطلوب اعني ما يكون عكسه ويلزم منه صدق المطلوب كما
في رد الاشكال الى الاول والمحوج الى معرفة العكس وهذا هو الباب الثاني للاصوليين الى ان

بحثوا في التناقض والعكس قال فالنقيضان قضيتان ايتهما صدقت كذبت اخراهما وبالعكس فالشخصيتان
شرطهما الوحدات الثمانية وغيرهما أيضا اتحاد الكم كيفا فنقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية
وجزئية سالبة كلية أقول النقيضان قضيتان ايتهما صدقت كذبت اخراهما وبالعكس أي
ايتهما كذبت صدقت اخراهما أعني أن صدق كل منهما بنفسه منشأ لكذب الأخرى وكذب كل
هو بنفسه منشأ لصدق الأخرى وهذا التعريف جامع مانع من غير زيادة قيد الذات ولا قيد
الاختلاف بالإيجاب والسلب لأجل قولنا وبالعكس من تتمة التعريف أما الأول فلأنهم
قصدوا بزيادة قيد الذات خروج القضيتين اللتين اشتملت إحداهما على إيجاب أحد المتساويين
والأخرى على سلب الآخر نحو زيد انسان زيد ليس بناطق ومثل هذا خارج عن تعريفنا لأن
كذب إحداهما بنفسه ما صدقت الأخرى بل بواسطة استلزامه لصدق نقيضها أعني زيد ناطق
وأما الثاني فلأنهم قصدوا بزيادة قيد الاختلاف بالإيجاب والسلب خروج نحو هذا زوج وهذا
فرد وهذا شجر وهذا حجر وهو خارج عن تعريفنا فإن صدق كل ليس منشأ لكذب الأخرى بل هو
مستلزم لنقيضها وأما الثالث فلأنهم قصدوا بجعله من تتمة التعريف خروج الكليتين نحو
كل انسان حيوان ولا شيء من الحيوان بانسان وهو خارج عن تعريفنا أيضا فإن صدق كل ليس بنفسه
منشأ لكذب الأخرى بل هو مستلزم لصدق نقيضها فلا حاجة إلى جعل قيد وبالعكس من
تتمة التعريف كما ادعوه فاذكره فإنه كلي تعريف آخر بعكس الأول اذا عرفت هذا فنقول لا بد في
تحقق التناقض بين القضيتين من حصول ثمان وحدات وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة
الشرط ووحدة الكل والجزء ووحدة المكان ووحدة الزمان ووحدة الإضافة
ووحدة القوة والفعل فلو اختلف أحد القضيتين بانتفاء أحد الوحدات لم يتحقق التناقض
لأنه يصدق عند اختلاف الموضوع زيد كاتب وعمرو ليس بكاتب وفي المحمول زيد شاعر زيد
ليس بكاتب وعلى ذلك باقي الوحدات وربما زاد بعضهم على ذلك وحدة الآلة وبعضهم رد
جميع الوحدات إلى وحدة الموضوع والمحمول ولا فائدة مهمة في تحقيق ذلك بل اللازم
بيانه أن التناقض إن كان بين القضيتين الشخصيتين كفى في تحققه مع الاختلاف بالإ
يجاب والسلب الوحدات المذكورة وإن كان بين غيرهما من القضايا المحصورة اشترط

مع ذلك اختلافهما في الكم أي الكلية والجزئية لأن الكليتين قد يكذبان كما في نحو كل حيوان
انسان ولا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتين قد يصدقان نحو بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان
ليس بانسان فلا بد من اختلافهما في ذلك ليتحقق التناقض فنقيض الموجبة الكلية نحو كل انسان
حيوان سالبة جزئية نحو بعض الانسان ليس بحيوان ونقيض الموجبة الجزئية نحو بعض الحيوان
انسان سالبة كلية ولا شيء من الانسان بحيوان لا يقال الاختلاف في الكمية يخل بوحدة
الموضوع إذ هو في إحداهما بعض الأفراد وفي الأخرى كلها فلم يكن فيهما وحدة لأنا نقول المعتبر في
وحدة الموضوع وحدة الوصف العنواني وهي لا تنافي الاختلاف في الكمية هذا وفي عبارة
المتن مناقشة فإنها تشعر بعدم الاختلاف في كيفية تناقض الشخصيتين وهو غير صحيح لأنه شرط
كما عرفت وإنما لم يتعرض لأحكام شرائط الموجهات لأنه لم يتعرض للبحث عنها وأما قال
وعكس القضية تبديل طرفيها مع بقاء الصدق والكيف فكل الموجبتين جزئية وعكس السالبة الكلية
مثلها ولا عكس لجزئيتها أقول عكس القضية في الاصطلاح عبارة عن تبديل طرفيها بجعل
الموضوع أو المقدم في موضع المحمول أو التالي مع بقاء الصدق أي بحيث يكون الحاصل لازما
صادقا كأصله والا فيجوز أن يكون العكس كاذبا أيضا نحو كل انسان فرس عكسه بعض الفرس
انسان وحاصله أن يكون صدق الحاصل من التبديل لازما لصدق الأصل لا يتخلف عنه وبقاء
الكيف إيجابا والسلب بمعنى أن الأصل إن كان موجبا كان الحاصل من التبديل كذلك وإن كان سالبا
كان كذلك وهذا التعريف شامل لعكس الحمليات والشرطيات معا وقد يطلق العكس على معنى آخر
وهو نفس القضية الحاصلة عند التبديل كالنتيجة وعلى هذا الاعتبار جرى قول المص فعكس
الموجبتين جزئية الخ فاندفع ما يقال إن العكس بالمعنى المتقدم لا يصدق على ما ذكره وحينئذ
فلا يكون جامعا إذا تقرر هذا فنقول عكس الموجبتين أي الكلية والجزئية موجبة جزئية
لا موجبة كلية لأن المحمول أو التالي فيهما قد يكون أعم من الموضوع أو المقدم فلو انعكستا كلية
لزم صدق الخاص على كل أفراد العام وهو باطل ولا يرد نحو كل انسان ناطق وكل ناطق انسان
بخصوص المادة وعكسه في غيرها بخلاف ما ذكرنا فإنه منطبق على جميع المواد وعكس السالبة
الكلية سالبة كلية فلا شيء من الانسان بحجر ينعكس إلى لا شيء من الحجر بانسان ولأنه لو صدق نقيضها

وهو بعض الحجر ليس بانسان ويلزم من انضمامه الى الاصل سلب الشيء عن نفسه اما السالبة الجزئية
فلا تنعكس لزوما لا كلية ولا جزئية لان الموضوع او المقدم فيها قد يكون عاما فلو انعكست
لزم سلب العام عن الخاص وانه محال لصدق الملزوم بدون اللازم لا يقال الحكم بانعكاس الموجبتين لا
يصح على الاطلاق فان الموجبتين الممكنتين لا ينعكسان على المشهور لان المشهور اعتبار الا
تصاف بالوصف العنواني بالفعل لا بالامكان وح لا ينعكسان وكذا الحكم بانعكاس السالبة
الكلية كنفسها على الاطلاق غير صحيح لان السوالب السبع الكلية التي اخصها الوقتية لا تنعكس
اصلا وكذا الحكم بعدم انعكاس السالبة الجزئية لا يستقيم على اطلاقه لانها اذا كانت احدى
الخاصتين انعكست عرفية خاصة لانا نقول عدم التعرض لاحكام الموجهات يدفع ما ذكرتم والحكم
بانعكاس الموجبتين والسالبة الكلية بناء على الاكثر وكذا الحكم بعدم عكس السالبة الجزئية
لانه الاكثر وتمام تحقيق ذلك موكول الى فنه قال وعكس النقيض هو تبديل نقيضي طرفيها
مع بقائهما والسوالب كالموجبات في العكس وبالعكس اقول هذا نوع آخر من العكس يسمى عكس النقيض
وهو تبديل الطرفين بنقيضي الطرفين اي جعل نقيض الجزء الاول ثانيا ونقيض الثاني اولا مع
الصدق والكيف على ما عرفت في المستوي مثلا عكس نقيض كل انسان حيوان كل ما ليس بحيوان
ليس بانسان وهذا التعريف للقدماء من المنطقيين وهو المستعمل في العلوم فلذا اختاره
وعلى تعريف المتأخرين هو جعل نقيض الثاني اولا وعين الاول ثانيا مع الاختلاف في
الكيف فعكس نقيض كل انسان حيوان على هذا لا شيء مما ليس بحيوان بانسان وعدول
المتأخرين عن الاول انه بناء عليه لا يستقيم عكس الموجبة الكلية كنفسها وبيان ذلك انهم
استدلوا على انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بانه اذا صدق كل ج ب صدق كل ما ليس
ب ليس ج والا لصدق بعض ما ليس ب ج وينعكس الى بعض ج ليس ب وقد كان كل ج ب هذا خلف
واجاب المتأخرون بانا لا نسلم انه لو لم يصدق كل ما ليس ب ليس ج لصدق بعض ما ليس ب ج
انما الصادق ح ليس بعض ما ليس ب ليس ج وهي سالبة سالبة المحمول لا تستلزم الموجبة المحصلة
المحمول اعني بعض ما ليس ب ج والعام لا يستلزم الخاص هذا هو الداعي للمتأخرين الى تغيير
التعريف وللقدماء جواب عن هذا وهو ان يراد بنقيض الطرفين ما هو بمعنى السلب لا

التعريف

العدول والموجبة السالبة المحمول مساوية للسالبة فكل ما ليس ب ليس ج سالبة المحمول في
حكم السالبة في عدم اقتضاء وجود الموضوع فاذا لم يصدق صدق ليس بعض ما ليس ب
ليس ج فكان معناه سلب ليس ج عن بعض ما صدق عليه ليس ب فلا بد ان يصدق على ذلك البعض
المسلوب عنه ليس ج ج ويتم الدليل لان السالبة السالبة المحمول تستلزم الموجبة المحصلة المحمول
لما وهذا مجمل الجواب واذا اردت التفصيل فعليك بشرح المطالع واذا عرفت هذا فنقول
حكم السوالب هنا حكم الموجبات في المستوي يعني ان انعكاس السالبة الكلية او الجزئية سالبة جزئية
مثلا اذا قلنا لا شيء من الانسان بحجر كان عكسه ليس بعض ما ليس بحجر ليس بانسان او بعض الحيوان
ليس بانسان كان عكسه ليس بعض ما ليس بانسان ليس بحيوان وحكم الموجبات هنا حكم السوالب
هناك فكما ان السالبة الكلية في ذلك العكس تنعكس كنفسها كذلك الموجبة الكلية هنا
تنعكس كنفسها مثلا كل انسان حيوان تنعكس الى كل ما ليس بحيوان ليس بانسان وكما ان السالبة الجزئية
في المستوي لا عكس لها كذلك الموجبة الجزئية لهذا العكس لا عكس لها اذ يصدق بعض الحيوان لا
انسان ويكذب بعض الانسان لا حيوان والكلام في الموجهات والسوالب من الموجهات والاعتراض عليه
قد تقدم الاشارة اليه مع جوابه قال فصل جهة وقوع الوسط عند الحدين سموا محمول
صغراه موضوع كبراه الاول وينتج المحصورات الاربع فموجبتاه مع موجبتيها او
مع سالبتيها اقول هذا شروع في بيان الاشكال الاربعة مع شرائطها المعتبرة و
هو الهيئة الحادثة من وقوع الاوسط عند الحدين اعني الاكبر والاصغر فلا يخلو اما ان يكون
محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى او محمولا فيهما او موضوعا فيهما او بالعكس الاول فان كان
محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول وقد مر في البحث التراتيب الاشكال وثانيها
ضروب لا طائل بحاجة البيان وقدم الثاني على الثالث لمشاركته الاول في اشرف مقدمتيه
وهي الصغرى المشتملة على موضوع المطلوب والثالث على الرابع لمشاركته الاول في المقدمة الكبرى
والرابع لما كان بعيدا عن الطبع جدا اخره ولما كانت الضروب المحتملة في كل واحد من هذه
الاشكال الاربعة باعتبار المقدمتين اللتين كل واحدة منهما احدى الاربع ترتقي الى ستة عشر
ضربا حاصلة من ضرب اربع الصغرى في اربع الكبرى وكان بعضها غير منتج حاول بيان الشرائط

المعتبرة في كل شكل لينتبين خواص كل شكل المنتج من عقيمه فالشكل الاول يعتبر فيه امران احدهما ايجاب الصغرى
وانما اعتبروه ليتكرر الحد الاوسط ويكون الحكم الثابت له متعديا الى الاصغر فيتلاقى
الطرفان بيان ذلك ان الحكم في الكبرى انما كان على ما ثبت له الاوسط وانتسب اليه ايجابا في
موضوع الصغرى ما ثبت له الوصف العنواني لان عقد الوضع ايجاب قطعا فلو كانت الصغرى
سالبة كان الاوسط مسلوبا عن الاصغر فلا يتلاقى الطرفان لان ما يثبت له الاوسط غير ما سلب
عنه فلا يندرج تحته فلا يكون الحكم الثابت للاوسط ثابتا للاصغر الثاني كلية الكبرى وانما اعتبر
ذلك ليعلم اندراج الاصغر تحت الاوسط فيثبت له الكبرى بخلاف ما لو كانت جزئية فانه يجوز ان
يكون الوسط اعم من الاصغر بان يكون لبعض افراده غير الاصغر فلا يندرج تحت الحكم الثابت له لجواز
كون ذلك الحكم بالنظر الى البعض الآخر فلا انتاج اذا عرفت هذا فاعلم انه بالشرط الاول
سقط ثمانية ضروب حاصلة من اقتران الصغرى السالبة كلية او جزئية مع الكبرى الكلية
احد الاربع وبالشرط الثاني سقط اربع ضروب حاصلة من اقتران الكبرى الجزئية سالبة
او موجبة مع الصغرى احد الموجبتين فبقي الضروب المنتجة في هذا الشكل اربع والناتج
فيها المحصورات الاربع اشار المص الى اثنين منها بقوله موجبتان اي الصغرى الموجبة كلية او
جزئية مع موجبة وهي الكبرى الكلية وانما حملناها على الكلية لملاحظة الشرط الثاني تنتج
موجبتين اي موجبتي الاربع اعني الكلية والجزئية فالاول نحو كل وضوء عبادة وكل عبادة
فكل وضوء بنية والثاني نحو بعض الدجاج حلال وكل حلال لحم فبعض الدجاج لحم وهذان
ضربان من ضروب هذا الشكل الاول منهما الضرب الاول والثاني الضرب الثالث منه واشار الى
جزئيين بقوله ومع سالبة وهو عطف على موجبة اي او موجبتان اي الصغرى الموجبة كلية او
جزئية مع سالبة هي الكبرى الكلية لما عرفت تنتج سالبتي الاربع الكلية والجزئية فالاول نحو
كل وضوء عبادة ولا شيء من العبادة بغير نية فلا شيء من الوضوء بغير نية والثاني نحو بعض
الباغين سفيه ولا شيء من السفيه بمحض صحة فبعض الباغين ليس بمحض صحة وهذان
آخران من ضروبه الاول منهما الضرب الثالث منه والثاني الضرب الرابع قال ومنه مجهولها
وشرطه اختلافهما كيفا وكلية كبراه ولا ينتج الا سالبة فكلياه كلية ومختلفتا جزئية اول

اذا كان الوسط محمولا في المقدمتين الصغرى والكبرى فالهيئة الحاصلة من اجتماع المقدمتين
كذلك هو الشكل الثاني وشرطه في انتاجه امران الاول اختلاف مقدمتيه في الكيف اي الايجاب والسلب
وانما اشترط ذلك لانتاجه لانه لا يكون الا بالرد الى الشكل الاول ولما كان مخالفا للاول في
الكبرى كان رجوعه اليه بعكس احدى مقدمتيه لتجعل كبرى فلو كانت مقدمتاه موجبتين
كان عكس ما يعكس منهما جزئية وهي لا تصلح كبرى في الشكل الاول ولو كانتا سالبتين كان عكس
ما يعكس منهما سالبة ايضا فلا يرجع الى الاول اذ الصغرى ح سالبة وقد عرفت اشتراط ايجابها
فيه الشرط الثاني كلية كبراه وانما اشترط ذلك لانها ان كانت هي التي تنعكس فاشتراط كليتها
ظاهر لان الجزئية عكسها جزئية وهي لا تصلح كبرى للاول وان لم تكن التي تنعكس بل كان المنعكس
الصغرى ح لو عكستها وجعلت كبرى هذا الصغرى للاول فلا بد من ان يكون النتيجة ما يصح عكسها
لان عكسها هو عكس النتيجة ح سالبة جزئية وهي مما لا تنعكس على ما عرفت سابقا ومما ذكرناه ظهر
ان النتيجة في هذا الشكل لا تكون الا سالبة لان انتاجه انما يكون بالرد الى الاول وهو انما يكون
بعكس احدى مقدمتيه وجعلها كبرى للاول فلا بد من ان تكون سالبة كلية لتنعكس كذلك فلو
القياس المشترط في هيئة الشكل الاول بعد الرد اليه كبراه سالبة كلية ومما هو كذلك لا يكون نتيجته
الا سالبة وهي اما عين النتيجة او عكسها السالبة وايا ما كان فالنتيجة سالبة اذا عرفت هذا فا
لضروب المنتجة في هذا الشكل اربعة كالاول لانه بالشرط الاول سقط ثمانية حاصلة من اقتران
الصغرى الموجبة كلية او جزئية مع الكبرى الموجبة كلية او جزئية والصغرى السالبة كلية
او جزئية مع الكبرى السالبة كلية او جزئية وبالشرط الثاني سقط اربعة ضروب حاصلة من
اقتران الصغرى الموجبة كلية او جزئية مع الكبرى السالبة جزئية ومن اقتران الصغرى السالبة
الكلية او جزئية مع الكبرى موجبة جزئية فبقي منها اربعة ضروب اشار المص الى اثنين
منها بقوله فكلياه كلية اي الصغرى الكلية موجبة او سالبة مع الكبرى الكلية سالبة او موجبة
ينتجان كلية سالبة وهذان الضربان هما الاول والثاني من هذا الشكل الاول نحو كل
غائب مجهول الصفة ولا شيء مما يصح بيعه بمجهول الصفة فلا شيء من الغائب يصح بيعه
بعكس الكبرى فيرد الى الاول فينتج المطلوب والثاني نحو لا شيء من الحلال بمزيل للعقل وكل

مسكر مزيل للعقل فلا شيء من الجلال بمسكر وبيانه بعكس الصغرى وجعلها كبرى ليرتد الى
الاول منتجا العكس المطلوب فينعكس النتيجة الى المطلوب واشار الى الاخيرين منها بقوله وتخالفا
اى الكبرى الكلية سالبة اي موجبة مع الصغرى الجزئية موجبة او سالبة منتجا سالبة جزئية
وهو اشارة الى الضرب الثالث والرابع من هذا الشكل والثالث هو كون الكبرى سالبة كلية
الصغرى موجبة جزئية والنتيجة سالبة جزئية نحو بعض الغائب مجهول ولا شيء من البيع
بمجهول فبعض الغائب ليس يصح بيعه وبيانه بعكس الكبرى كالاول والرابع هو كون الكبرى
موجبة كلية والصغرى سالبة جزئية فالنتيجة سالبة جزئية نحو بعض الدجاج ليس بحرام و
كل جلال حرام فبعض الدجاج ليس بجلال وبيانه بعكس الكبرى عكس النقيض ليرجع الى
ما ليس بحرام ليس بجلال وينتج المطلوب اما الصغرى فلا بد من ردها موجبة سالبة
لتصلح صغرى للاول قال وما يوجد منهما الثالث وشرطه ايجاب الصغرى وكلية احديهما
ولا ينتج الا جزئية موجبا مع موجبة كلية وبالعكس موجبة ومع سالبة سالبة اقول
الوسط المكرر في المقدمتين اذا كان موضوعا فيهما فتلك الهيئة الحاصلة هي الشكل الثالث
ويشترط فيه امران الاول ايجاب الصغرى وانما اشترط ذلك لان انتاجه لا يكون الا بارتداده
الى الاول ولما كان الرد الى الاول انما يكون بعكس احدى مقدمتيه وجعله صغرى له
اياه في الكبرى فانما يعكس من احدى مقدمتيه اما الصغرى او الكبرى والصغرى لما كانت
سالبة وهي مما لا تنتج صغرى الاول والموجبة عكسها جزئية فاذا جعلت صغرى الاول
التي هي السالبة فرضا اذا جعلت كبرى الاول انتج سالبة جزئية فلا بد من عكس النتيجة ليلزم
وهي لا تنعكس الشرط الثاني كلية احدى مقدمتيه وانما اشترط ذلك لان انتاجه لما كان
لرجوعه الى الاول وكبرى الاول كلية فلو كانتا جزئيتين لا يصلح شيء من المقدمتين لكبرى
لا بنفسها ولا بعد عكسها لان عكس الجزئية جزئية واذا عرفت هذا فالضروب المنتجة في
الشكل ستة لانه بالشرط الاول سقط ثمانية ضروب حاصلة من اقتران الصغرى السالبة
كلية او جزئية مع الكبرى الاربع وبالشرط الثاني سقط اثنان حاصلان من اقتران الصغرى
موجبة جزئية مع الكبرى الجزئية موجبة او سالبة فبقي ستة ضروب اشار الاستاذ المصنف

ثلثة منها بقوله فموجبتاه اى الصغرى الموجبة كلية او جزئية مع موجبة كلية هي الكبرى وبا
لعكس اى موجبة كلية هي الصغرى مع موجبتين كلية وجزئية كبرى ينتج موجبة جزئية فالاول
موجبة كلية صغرى مع موجبة كلية كبرى نحو كل مسكر حرام وكل مسكر مزيل العقل فبعض الحرام مزيل
العقل وبيانه بعكس الصغرى ليرجع الى الاول منتجا للمطلوب وهذا هو الضرب الاول
منه والثاني موجبة جزئية صغرى مع موجبة كلية كبرى نحو بعض الرمان حلو وكل رمان ذو نوى فبعض
الحلو ذو نوى وبيانه بعكس الصغرى كما قبله وهذا هو الضرب الثالث والثالث ان تكون موجبة
كلية صغرى مع موجبة جزئية كبرى نحو كل مسكر مزيل للعقل وبعض المسكر حرام فبعض مزيل
للعقل حرام وبيانه بعكس الكبرى وجعلها صغرى لينتج عكس المطلوب وينعكس اليه وهذا هو
الخامس منه واعلم ان قوله فموجبتاه وبالعكس يتخرج منه ضرب واحد فقط وهو ما اذا كانت الصغرى
موجبة كلية والكبرى موجبة جزئية واما الضرب الاخر وهو ما اذا كانت الصغرى موجبة
كلية والكبرى موجبة كلية ايضا فمعلوم حاله من قوله فموجبتاه مع موجبة كلية فلذا جعل
المجموع اشارة الى ثلثة ضروب واشار الاستاذ الى الثلثة الاخرى بقوله ومع سالبة وهو معطوف
على ما قبله فهو في تقديره موجبتاه اى الصغرى الموجبة كلية او جزئية مع سالبة كلية او جزئية
هي كبرى ينتج سالبة كلية لكن يسقط من هذه الاربعة واحد وهو ما اذا كان الصغرى موجبة
جزئية والكبرى سالبة جزئية لاشتراط الكلية في احديهما فيبقى ثلثة فالاول موجبة كلية صغرى
مع سالبة كلية كبرى نحو كل بر مقتات وكل بر لا يصح بيعه بجنسه متفاضلا فبعض المقتات لا
يصح بيعه بجنسه متفاضلا وبيانه كالاول وهذا هو الضرب الثاني فهذا الشكل والثاني موجبة جزئية
صغرى مع سالبة كلية كبرى نحو بعض الجلال دجاج ولا شيء من الجلال بمباح الاكل فبعض
الدجاج ليس بمباح الاكل وبيانه كالاول ايضا وهذا هو الضرب الرابع من ضروبه والثالث
موجبة كلية صغرى مع سالبة جزئية كبرى نحو كل بر يصح بيعه بعد قبضه وبعض البر لا يصح بيعه
فبعض ما يصح بيعه قبل قبضه ليس بغيره وبيانه ان يجعل الكبرى موجبة سالبة المحمول وينعكس الى موجبة
سالبة الموضوع وتجعل صغرى للاول والصغرى كبراه فينتج عكس المطلوب وينعكس اليه
وهذا هو الضرب السادس من هذا الشكل قال وعكس الاول الرابع وشرطه ايجابهما وكلية الصغرى

او اختلافهما في كلية احدهما وينتج سوى اولى الاربع فموجبة الكلية منها موجبتها وسالبتها
سالبة الكلية مع اوليتها سالبة كلية او جزئية مع اختلافهما فيهما كليهما اقول عكس الشكل الاول ما
كان الوسط موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى هو الشكل الرابع ويشترط في انتاجه احد امرين
اما الايجاب في مقدمتيه مع كلية صغراه او اختلافهما في الايجاب فهو السلب مع كلية احدهما وانما
اشترط ذلك لانه لو انتفى ذلك لحصل احد شيئين اما الايجاب في مقدمتيه والصغرى جزئية او
سلبيتهما او اختلافهما كيفا مع جزئيتهما وكل منهما موجب للاختلاف فاوجب لعدم الانتاج
اما الاول فلانه يصدق بعض الحيوان انسان وكل ناطق حيوان والحق هنا الايجاب ولو ابدلنا
الكبرى بكل فرس حيوان كان الحق السلب واما الثاني فلانه يصدق لا شيء من الانسان بحمار و
لا شيء من الفرس بانسان كان الحق السلب ولو ابدل الكبرى بقولنا لا شيء من الناطق بانسان
كان الحق الايجاب واما الثالث فلان الموجبة ان كانت صغرى يصدق بعض الناطق انسان و
بعض الحيوان ليس بناطق والحق الايجاب ولو ابدلنا الكبرى ببعض الفرس ليس بناطق كان الحق
السلب وان كانت كبرى يصدق قولنا بعض الانسان ليس بفرس وبعض الحيوان انسان والحق الايجاب
ولو ابدلنا بقولنا بعض الناطق انسان كان الحق السلب اذا عرفت هذا فالضروب المنتجة في
الشكل ثمانية لانه سقط بذلك الشرط ثمانية ضروب حاصلة من اقتران الصغرى الموجبة الجزئية
مع الكبرى الموجبة كلية او جزئية ومن اقتران الصغرى السالبة كلية او جزئية مع الكبرى السالبة
او جزئية ومن اقتران الصغرى موجبة جزئية مع الكبرى سالبة جزئية وبالعكس فيبقى ثمانية ضروب
هي المنتجة في هذا الشكل واشار الى اربعة منها بقوله فموجبة الكلية اي الصغرى الموجبة الكلية
منها اي من الاربع ينتج موجبتها اي موجبة الاربع والمراد بها الموجبة الجزئية لان الكلية
لا ينتج الموجبة الكلية كما عرفت وسالبتها اي سالبة الاربع والمراد بها السالبة الجزئية فا
الاول موجبة كلية صغرى مع موجبة كلية كبرى ينتج موجبة جزئية نحو كل عبادة مفتقرة الى النية
وكل وضوء عبادة فبعض المفتقرة الى النية وضوء وبيانه بعكس الترتيب ليرتد الى الاول
منتجا موجبة كلية عكسها ما اعطاه وهذا هو الضرب الاول ومن ضروبه الثاني موجبة كلية صغرى
وموجبة جزئية كبرى ينتج موجبة جزئية نحو كل وضوء عبادة وبعض المفتقر الى النية و

فبعض العبادة مفتقرة الى النية والبيان كالاول وهذا هو الثاني من ضروبه الثالث موجبة
كلية صغرى مع سالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية نحو كل مباح مستغن عن النية ولا شيء
من الوضوء بمباح فبعض المستغني ليس بوضوء وبيانه بعكس المقدمتين وهذا الضرب الرابع
من ضروبه الرابع موجبة كلية صغرى مع سالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية نحو كل مسكر نجس
وبعض الحلال ليس بمسكر فبعض النجس ليس بحلال وبيانه بعكس الكبرى ليرجع الى الثالث
وقد عرفت حكمه وهذا هو الضرب السابع من ضروبه واشار الى الضربين الاخرين بقوله وسالبة
اي الصغرى السالبة الكلية من اولى الاربع واعم من الكبرى حال كونها مع اوليي الاربع اي
الموجبة الكلية والجزئية سالبة كلية او جزئية اي ينتج سالبة كلية او جزئية فالاول سالبة
كلية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة كلية نحو لا شيء من العبادة بمستغن عن النية وكل
عبادة فلا يفتقر شيء من المستغني عن النية بوضوء وبيانه بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة ليرجع
الى الخط وهذا هو الضرب الثالث من ضروبه الثاني سالبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى
نحو لا شيء من النقد بمحض القرض وبعض البالغ سفيه فبعض المحض قرضا ليس ببالغ وبيانه
بعكس الترتيب ليرتد الى الاول ثم عكس النتيجة ليرجع الى الحكم وهذا هو الضرب الثامن من ضروبه
واشار الى الضربين الباقيين بقوله لجزئيته اي تكون النتيجة في القسمين المتقدمين سالبة
كلية وتكون سالبة جزئية كما تكون سالبة جزئية مع جزئيته فيما اذا كانت الصغرى جزئية موجبة
او جزئية سالبة مع اختلافهما كيفا اي مع الكبرى الكلية السالبة او الكبرى الكلية الموجبة
والمراد بالخلاف كيفا الخلاف بالايجاب والسلب في الكلية والجزئية فالاول موجبة جزئية
صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية نحو بعض الممنوع من التصرف بالغ ولا شيء من العاقل
بممنوع من التصرف فبعض البالغ ليس بعاقل وبيانه بعكس المقدمتين ثم الترتيب وهذا
هو الضرب الخامس من ضروبه والثاني سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية
نحو بعض الناقض للطهارة ليس بمزيل للعقل وكل مسكر ناقض للطهارة فبعض المزيل للعقل
ليس بمسكر وبيانه بعكس الصغرى ليرجع الى الثاني وينتج الى الخط وقد عرفته وهذا هو الضرب
السادس من ضروبه هذا وقد اختلفوا في ثمانية ضروب من هذا الشكل وهي السادس والسابع

والثاني فاعتقد من لم يعد قهاما من الضروب المنتجة واعتبر من عدة هنا منها دفعا
الكتاب لا يليق بنقل تمسك الفريقين والحق كونها منتجة كما اختاره المحقق وبيناه في
انك لو نظرت بدقة الى ما شرحنا لك من كلام الاستاد المحقق ظهر لك ما في عبارة
من الاختصار البالغ الحد الذي لا يليق كلا الا بذهن حديد **قال** الاستثنائي اما متصل
فيلزم استثناء عين مقدمه عين تاليه وكثره بان ونقيض تاليه نقيض مقدمه وكثره بلو **اقول** فرغ من القياس
الاقتراني وشرع في القياس الاستثنائي وهو ضربان لان الشرطية التي فيه ان حكم فيها بلزوم احد الجزئين
باحد حروف الشرط فمتصل وان حكم بالتنافي بين الجزئين فمنفصل والمتصل قد عرفت ان جزءه
الاول منه يسمى مقدما والثاني تاليا فنقول الاستثناء فيه اما بعين المقدم او بنقيض التالي
لان الاستثناء غيرهما لا يلزم شيء فان كان الاستثناء فيه بعين المقدم لزم عين التالي نحو ان كان
هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فيلزم انه حيوان ووجهه لان التالي لازم المقدم
فلو ثبت المقدم مع عدم التالي جاز وجود الملزوم مع عدم اللازم فانه التزم ولا يلزم من
استثناء عين التالي عين المقدم لجواز ان يكون التالي اعم وتحقق اللازم لا يوجب تحقق الملزوم الاخص
لجواز تحققه في غيره ثم ان اكثر ما يستثنى فيه عين المقدم ان يكون الشرطية مذكورة بلفظة
ان فانها وضعت لتعليق الوجود بالوجود كما في هذا حيث انه علق وجود التالي بوجود المقدم
وقد يستعمل قليلا فيما استثنى فيه نقيض التالي فانها لما كانت دالة على ارتباط الوجود جاز
استعمالها في مثل ذلك ايضا لا للتوصل باحدهما الى الاخر بل لينتقل من انتفاء وجود التالي
الى انتفاء وجود المقدم وان كان الاستثناء فيه نقيض التالي لزم نقيض المقدم نحو لو كان
هذا الرجل بالغا لوجب عليه الصلوة لكنها لم تجب فيلزم انه ليس بالغا فلانه
التالي لازم للمقدم فلو اجتمع مع وجود الملزوم جاز وجود الملزوم عدم اللازم فانه
اللزوم ولا يلزم من استثناء نقيض المقدم نقيض التالي لجواز ان يكون التالي اعم ورفع
الملزوم الاخص لا يوجب رفع اللازم الاعم ثم ان اكثر استعمال ما يستثنى فيه نقيض التالي
ان يكون الشرطية مذكورة بلفظة لو فان غالب استعمالها في مقام الاستدلال لا ارتباط
التالي بوجود الاول مع انتفاء الثاني فيعلم منه انتفاء الاول وانما قلنا ان غالب استعمالها

في ذلك

في ذلك كما اعتبار لا افادة المعنى لتعليق وجود ما للثاني بوجود مقدم للاول في زمان
الماضي فيفهم منها انتفاؤهما بناء على ان سبب انتفاء الثاني هو انتفاء الاول في نفس الا
مرين غير ملاحظة ان سبب العلم بانتفاء الاول ما ذا بل هما مسلوبتا الطرفين عن غيرهما
من احدهما على الاخر ثم انها قد تستعمل لمجرد لزوم الجزاء وثبوته في جميع الازمنة من غير قصد الى
تعليق عدم الملزوم بعدم اللازم او عكسه نحو لو اهنتني لاثنيت عليك ولو لم يخف الله لم يعصه
والكلام في ذلك مستوجب بسطا لا يليق اعتنام اكثر ما اوردناه **قال** واما منفصل فيلزم
التالي اثباتا او نفيا من اثبات كل نقيض الاخر ومن نقيضه عينه او اثباتا فالاولان او نفيا
فالاخيران **اقول** الاستثنائي المنفصل ان حكم فيه بالتنافي بين جزئيه في الوجود والعدم فيلزم من
وجود احدهما عدم الاخر وبالعكس لانه لو لم يكن بينهما تناف مع انه لا لزوم بينهما صريحا ولا
يرجع الى المتصل لكان احدهما لا يستلزم الاخر اصلا لا من حيث الوجود ولا العدم فلا لزوم فلا
استدلال فان التنافي بين الجزئين اثباتا ونفيا معا بحيث لا يمكن الاجتماع بينهما ولا الارتفاع
وهي حقيقية فيكون له اربع نتائج اثنان باعتبار الاثبات الذي فيه استثناء العين لان وجود احدهما
مستلزم لعدم الاخر ووجود الاخر مستلزم لعدمه واليهما اشار بقوله في اثبات كل نقيض الاخر
واثنان باعتبار النفي الذي فيه استثناء النقيض لان نقيض احدهما مستلزم لعين الاخر وبا
لعكس واليه اشار بقوله ومن نقيضه عينه ومثاله قولنا هذا اما بالغ او صبي لكنه صبي فليس
ببالغ لكنه بالغ فليس بصبي لكنه ليس بصبي فبالغ لكنه ليس ببالغ فصبي وان كان التنافي بين الجزئين
اثباتا فقط لا نفيا بحيث لا يمكن الاجتماع فيهما ويمكن الارتفاع لزم القسمان الاولان الحاصلان
باعتبار الاثبات اي باعتبار استثناء عين كل منهما المستلزم لنقيض الاخر وهو المراد بقوله
او فيلزم الاولان ومثاله قولنا هذا الانسان اما سعيد ويصح نفرته لكنه صحيح نفرته فليس
بسعيد لكنه سعيد فلا يصح نفرته ولا يكون له القسمان الاخيران الحاصلان باعتبار النفي
باعتبار استثناء نقيض كل منهما المستلزم لعين الاخر لجواز انتفائهما معا كما في الخلو وان كان
التنافي بين الجزئين نفيا لا اثباتا بان يمتنع ارتفاعهما ويمكن اجتماعهما لزم القسمان الاخيران
الحاصلان باعتبار النفي اي باعتبار استثناء نقيض كل منهما المستلزم لعين الاخر وهو المراد

من قولنا فالا حيوان اي فيلزم لا حيوان ومثاله قولك هذا اما لا رجل او لا امرأة لكنه
ليس بلا رجل فهو امرأة لكنه ليس بلا امرأة فهو رجل ولا يلزم في القسمين الاولين لان الحاصل
باعتبار الاثبات اي باعتبار استثناء عين كل منهما الاستلزام لنقيض الآخر جواز اجتماعهما نفيا
كما في الخنثى **قال** ويرد الاقتراني الى الاستثنائي وبالعكس **أقول** القياس الاقتراني يمكن رده
الى الاستثنائي فالى المتصل وذلك بان يجعل الاوسط ملزوما مقدما والاطراف لازما تاليا نحو
قولك الطواف صلاة وكل صلاة بوضوء يرجع الى ان الطواف ان كان صلاة فهو بوضوء لكنه
صلاة والى المنفصل وذلك بان يذكر نقيض الاكبر مع الاوسط ويردد بينهما فان نقيض الاكبر
مناف الوسط معاند له في المثال المذكور تقول الطواف اما صلاة او ليس بوضوء لكنه
صلاة فهو ليس بلا وضوء وكذا يمكن رد القياس الاستثنائي الى الاقتراني اما المتصل فبان
يجعل المقدمة الاستثنائية صغرى ويحمل محمول التالي على محمول المقدم ويجعل ذلك كبرى نحو
قولك ان كان هذا سقمونيا كان يصرف غير محض لكنه سقمونيا فيقال هذا سقمونيا وكل سقمونيا يصرف غير
محض وفيما استثنى فيه نقيض التالي يجعل المقدمة الاستثنائية صغرى ويحمل نقيض محمول
المقدم على نقيض محمول التالي ويجعل كبرى نحو قولك ان كان هذا سقمونيا كان يصرف غير
محض لكنه ليس يصرف غير محض هذا ليس يصرف غير محض وما ليس يصرف غير محض ليس سقمونيا فهذا
ليس سقمونيا واما المنفصل فمثل المتصل فيجعل المقدمة الاستثنائية صغرى كما عرفت نحو هذا
الانسان اما صبي او بالغ لكنه صبي فيقال هذا صبي وكلما كان صبيا فليس ببالغ ينتج هذا
ليس ببالغ واعتبر مثل هذا في الاقسام الباقية **قال** المطلب الثاني في المبادي اللغوية
اللغة لفظ وضع لمعنى **أقول** لما كانت الحاجة الى بيان المبادي اللغوية لهذا الفن لتوقف معرفة الادلة
عليها او على افادتها لمعانيها كما تقدم ان من جملة ما يستمد منه هذا الفن هو العربية فلذلك
تكلم في تعريف اللغة وطريق ثبوتها واقسامها ونحو ذلك من المباحث المتعلقة بها الآن فنقول
ان اللغة لفظ وضع لمعنى وهذا التعريف شامل للمفرد والمركب الموضوع بالوضع الشخصي كالاعلام
او النوعي كالمشتقات وامثالها **قال** وطريق معرفتها التواتر والآحاد **أقول** طريق معرفة اللغة
النقل لان كون اللفظ موضوعا لمعنى من الممكنات وهي من حيث هي كذلك لا يستقل بها العقل

لتساوي طرفي الممكن بالنظر الى ذاته فلا بد من انضمام امر آخر اليه ليجزم باحد طرفيه وهو لا
يتصور في اللغات الا النقل وهو اي النقل يكون بالتواتر المفيد للقطع وبالآحاد المفيد
للظن فاللغات الثابتة بالاول لا تقبل التشكيك اصلا كالارض والسماء والحر والبرد
والثابتة بالثاني تقبل التشكيك كاللغات الغريبة هذا وبعضهم انكر ثبوت اللغات بالتواتر
وحكم بانه لا قطع في وضع شيء من اللغات وذكر في ذلك تشكيكات فقال ان اكثر الالفاظ
دورانا على الالسن واستعمالا فيما بين المسلمين هو لفظ الله ومع هذا قد اختلف فيه وفي اشتقاقه
وان رواة الوضع معدودون لم يبلغوا التواتر فلا يحصل الخبر الجزم بقولهم وانه يجوز ان
يكون ما نقلوها غلطا لان الغلط عليهم جائز والجواب ان اراد انه لا قطع في شيء من اللغات
الثابتة بالقسم الثاني فذلك حق ولا ينافي ما قلناه لانا نكتفي بالظن فيها ولا احتمال الا
انما في القطع لا الظن وان اراد انه لا قطع في شيء من اللغات مطلقا لعدم التواتر في شيء
منها فلا يخفى ان ذلك سفسطة ومقدح في الضروريات لانا نعلم قطعا تواتر نحو السماء
واما لم يعلم قطعا انه موضوع لمعناه ثم ان هنا وجها آخر لمعرفة اللغة وهو استنباط
العقل من النقل كالعلم بالوضع كما يقال ان الجمع المحلى باللام يدخله الاستثناء ولا في فرد ما
وان الاستثناء لاخراج ما لولاه لدخل فيعلم من هاتين المقدمتين المنقولتين ان الجمع
المحلى باللام يجوز ان يخرج منه اي فرد واي افراد تراد وبضميمة حكم العقل بانه لو لم يكن
شاملا لجميع الافراد لم يجز اخراج اي فرد او اي افراد تراد يعلم انه موضوع للعموم
لا يقال قد صرحوا بان اللغات تثبت بالنقل على احد الوجهين المتقدمين وهذا مناف له
لانا نقول لم يريدوا بذلك حصرها في النقل فقط من دون ان يكون للعقل في ذلك مدخل
ضرورة توقف العلم بالوضع على صدق المخبر وهو عقلي بل ارادوا ان يكون للعقل في ذلك مدخل
والثابت بهذا القسم لا يخرج عن احد القسمين وبيان ان للعقل مدخلا في ذلك قيد الحاجة
ان معرفة وضع اللفظ انما يثبت بالنقل المحض او بمعرفة العقل واما بالعقل الصرف فلا
المعرفة لا تحصل بالنقل المحض بل لا بد في ذلك من حكم العقل كما عرفت ثم معرفة الوضع
قد تكون بصريح النقل كما في هذا موضوع لذلك وقد تكون بانضمام مقدمة عقلية اليه

في غيره وللسترة لانها دخل **قال** ولا تثبت قياسا والدوران منقلب **اقول** اختلفوا في
ثبوت اللغة بالقياس فجوزه قوم وانكره آخرون والحق عدم جوازه فان طريق ثبوتها
النقل المنحصر في القسمين كما عرفت ولا بد قبل ايراد الحجج من تحرير محل النزاع فنقول لا نزاع
لاحد فيما يثبت عمومه بالنقل عن اهل اللغة كالرجل الذي يتحول اطلاقه على بعض افراده الا
الذي لم يطلقه عليه اهل اللغة وبالاستقراء كرفع الفاعل الذي لم يسمع رفعه منهم لان ذلك
ليس قياسا فيهما لثبوت العموم بالنقل او بالاستقراء وانما النزاع في تسمية شيء مسكوت
عنه باسم الحاقا له بمعنى سمي بذلك الاسم لمعنى مشترك بينهما يدور التسمية بذلك الاسم
مع وجوده وعدمه كالنبيذ فانه [illegible] تخمير العقل الذي يدور التسمية بالخمر
معه وجودا وعدما فهل يصح تسمية الخمر لوجود ذلك المعنى فيه ام لا والحق انه لا يجوز الا اذا ثبت
نقل عن اهل اللغة في التسمية بذلك [illegible] بالنقل لنا على ذلك انه لو جاز اثبات
اللغة بالقياس لكان اثباتها بالمحتمل وهو باطل اما الاول فلانه يحتمل المنع من اهل اللغة
كما يحتمل الجواز الا ترى انهم سموا الفرس الادهم [illegible] في غير الفرس مع ان التسمية دائرة مع السواد
وجودا وعدما فيه سكوت الواضع عن التصريح كما في صورة النزاع يحتمل جواز الوضع ومحتملا [illegible]
الثاني فلان اللغة لو ثبتت بالمحتمل لزم ثبوتها في كل موضع يتوهم فيه الاحتمال وان
لم يكن هناك قياس وهو باطل اتفاقا واجيب عن الدليل بحث لانه ان اراد بالاحتمال
الملازمة مجرد الاحتمال من غير استناد الى امارة وقرينة فالملازمة ممنوعة كيف [illegible]
اثبات اللغة بالقياس لا يكون اثباتها بالاحتمال كذلك بل بالاحتمال المستند الى امارة وان اراد
به الاحتمال المستند الى امارة وقرينة فبطلان التالي ممنوع وما ذكر لا يدل على [illegible]
القائلون بجواز اثبات اللغة بالقياس استدلوا على ذلك بان التسمية بالاسم دائرة مع
المعنى وجودا وعدما كالتسمية بالخمر مثلا فانها دائرة مع التخمير للعقل وجودا وعدما
ان وجد حصلت التسمية وان لم يوجد كما لو كونه عصيرا او خلا لم يصح التسمية
[illegible] ظنا فيكون المعنى علة التسمية بذلك ظنا فاينما وجد ظن التسمية كما هو
[illegible] والجواب لمعارضته بالمثل وحاصله ان التسمية بالخمر دائرة مع المعنى ومع المحل [illegible]

وان

وهو كونه

وهو كونه ماء العنب لانه كلما تحقق ذلك المحل تحققت التسمية وكلما عدم عدمت فدل ذلك
على ان المعنى معتبر على سبيل الجزئية وان العلة مركبة منه ومن المحل فلا يصح التسمية بتحقق المعنى
فقط من دون المحل وحاصله ان المحتمل الحقيقة بذلك الاسم هو المحل المتحقق فيه ذلك
المعنى فكان المجموع علة للتسمية فلا يتعدى تسمية بذلك الاسم الى غيره وان وجد فيه ذلك
المعنى لعدم تحقق المجموع **قال** والوضع للنقيضين يمنع المناسبة الذاتية وارادة الواضع
مخصصة **اقول** المشهور وعليه المحققون من اهل اللغة والاصول ان دلالة اللفظ على المعنى
انما هي بوضع الواضع وذهب عباد بن سليمان الصيمري واهل التكسير الى ان بين اللفظ والمعنى
مناسبة ذاتية بسببها [illegible] دلالة اللفظ على المعنى لنا انه لو كان دلالة اللفظ على المعنى
بسبب المناسبة الذاتية لما صح وضع اللفظ الدال على معنى لنقيضه او ضده مع انه صحيح كما في
القرء للحيض والطهر وكذا الجون للاسود والابيض بيان الملازمة انه لو وضع اللفظ
لنقيض معناه الاول او ضده فاما ان يدل [illegible] ذلك الاصطلاح على الثاني دون الاول
وهو باطل [illegible] التخلف ما بالذات عنها وهو [illegible] التخلف ما بالذات فانه لا يمكن
[illegible] عدم الدلالة على المعنى الاول بحسب هذا الاصطلاح بسبب هذا الوضع عدم الدلالة [illegible]
تخلف ما بالذات لانا نقول ما بالذات لا يتخلف عنها [illegible] وذلك ظاهر فتخلف [illegible]
الاصطلاح [illegible] كون الدلالة عليه بالذات ولا حاجة الى فرض ذلك في موضع هجر المعنى
[illegible] فيه [illegible] بعضهم [illegible] عليها [illegible]
لان ما بالذات لا يتخلف فلا يجوز ان يكون اللفظ الواحد دالا بالذات على [illegible]
متنافيا [illegible] يجوز ان يكون للفظ مناسبة ذاتية بالنظر الى النقيضين [illegible]
تحصل الدلالة [illegible] لانا نقول [illegible] على احدهما لو كانت بالذات لما دل على الاخر قطعا
لامتناع تخلف ما بالذات استدلوا على ان الدلالة باعتبار المناسبة الذاتية بانه لو [illegible]
نسبة الالفاظ الى المعاني لم يختص بعض الالفاظ ببعض المعاني والتالي باطل [illegible]
الملازمة انه لو اختص [illegible] اما ان يكون هناك تخصيص ترجيح الدلالة على المعنى
فان كان لزم التخصيص بلا مخصص لان المفروض عدم المناسبة وان لم يكن يلزم [illegible]

ذلك

مختلف

ص

بلا مخصص وهو محال والجواب انا نختار ان هناك مخصصا قولكم يلزم التخصيص بلا
مخصص قلنا ممنوع اذ لا يلزم من عدم المناسبة المخصصة لجواز ان يكون المخصص ارادة عدم
الواضع فان كان هو الله تعالى كانت الارادة القديمة الصالحة للتخصيص في الوضع مخصصة كارادة
تخصيص حدوث الحادث بوقت فانها مخصصة لتخصيص الحدوث بذلك الوقت من بين سائر
الاوقات على الموتية وان كان الواضع هو الناس كانت تلك الارادة كارادتهم تسمية
الاعلام بالاشخاص مع تساويها الا في تعلق الارادة باحدها بعينه دون الاخر من
دون عوض داع مستلزم للترجيح بلا مرجح لانا نقول الممتنع هو الترجيح بلا مرجح لا الترجح
بلا مرجح كما ثبت في محله واللازم هو الثاني لا الاول والفرق ما بينهما ثم ان هذا المذهب لما
كان بديهي البطلان والفساد لما فيه من مخالفة الضرورة اوله السكاكي بحمله على خلاف ظاهره
وقال مراد القائل ان الواضع لم يهمل المناسبة بين اللفظ والمعنى كما عليه اهل الاشتقاق القائلون
بان الواضع لا بد له من ملاحظة نسبة ما بين اللفظ ومدلوله كما وضع الفصم بالفاء التي هي
حرف رخو لكسر الشيء من غير ان يبين والقصم بالقاف التي هي حرف شديد لكسر الشيء حتى
يبين وامثال ذلك قال وهي اما الله سبحانه بدليل وعلم آدم الاسماء واختلاف السنتكم
او البشر بدليل الا بلسان قومه او منه القدر الضروري ومنا الباقي والا دار او تسلسل
قطع في شيء منها لجواز الهام الوضع وارادة الخطابي وان التوقف على سابقة والاقدار
وتعليم آدم والتعريف كما في الاطفال اقول لما بين بطلان الدلالة الذاتية للمناسبة
ثبت ان الدلالة انما تكون بالوضع وحيث انه لا بد له من واضع حاول بيانه فنقول اختلف
في واضع اللغات لمعانيها فذهب ابو الحسن الاشعري وابن فورك وجمع من الفقهاء الى
ان الواضع هو الله تعالى واللغات توقيفية بمعنى ان الله تعالى وقف عباده اي علمهم كونها موضوعة
لمعانيها اما بالوحي او بخلق الالفاظ الموضوعة للمعاني واسماعها الواحد او لجماعة بحيث
يحصل لهم العلم الضروري بانها موضوعة بازاء تلك المعاني او بخلق علم ضروري بذلك
وذهب ابو هاشم واصحابه الى ان واضع اللغات هو البشر واحدا او جماعة ثم حصل التعريف
بالاشارة والتكرار كما في الاطفال يتعلمون بترديد الالفاظ مرة بعد اخرى وذهب

الاسفراييني

الاسفراييني واصحابه الى التوزيع في الوضع بمعنى ان المحتاج اليه في تعريف ما يتعلق بالاصطلاح
والمواضعة كافادة ان هذا موضوع لذلك ونحوه يكون توقيفيا من الله تعالى والباقي اصطلاحيا
من البشر هذا هو المشهور من معنى التوزيع على مذهبه وفي كلام الحاجبي ان ما عدا القدر
الضروري عنده محتمل لان يكون بوضعه تعالى او بوضع البشر وقد صرح اكابر الاصوليين كالامدي
والتحرير عنهما بما نقلناه لا يلتفت الى ما نقله الحاجبي وان كان هذا المذهب سخيفا في نفسه استدل
الاشاعرة على الاول بوجهين الاول قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فانه يدل على انه تعالى علم الاسماء
لادم وهو ظاهر في انه هو الواضع واذا ثبت في الاسماء فكذلك ما عداها من الحروف والافعال لعدم
القائل بالفصل على هذا الوجه ولان الغرض من الوضع افادة المعاني المركبة وهو موقوف
على التكلم المتعسر بدونها فالواضع للاسماء واضع للافعال والحروف ايضا وايضا الاسم بحسب اللغة
ما يتم السمة والحرف لان معناها العلامة وهما علامة لمعانيها والتخصيص اصطلاح طارئ الثاني قوله
ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم جعل اختلاف الالسن من آياته
وليس المراد بها الجارحة المخصوصة باتفاق المفسرين وايضا لا اختلاف فيها وايضا بدائع
الصنع فيها اكثر فتعين ان يكون المراد بها اللغات اطلاقا لاسم السبب على المسبب وعدها
من آياته يدل على انها بوضعه والا لم يكن من آياته واستدلت البهشمية على ما ذهبوا اليه بقوله تعالى
وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فانه يدل على سبق اللغات على الارسال ولو كانت توقيفية
لتقدم الارسال عليها فيكون كل منهما متقدما على الآخر وهو دور هذا هو المشهور في تقرير
استدلالهم وله تقرير اخر وهو انه لو كانت اللغات توقيفية فالتوقيف اما بالوحي وهو باطل
لانه لو كان بالوحي لتقدمت البعثة على العلم باللغة وان البعثة متاخرة عن العلم بها لقوله تعالى وما
ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فانه يدل على تقدم اللغة على الارسال واما بخلق علم ضروري
باللغة في عاقل وهو باطل ايضا لانه تعالى لو خلق علما ضروريا باللغات في عاقل لكان ذلك العاقل
عالما بانه تعالى وضع اللغة وفهم علمها ضروريا لان معرفة الوضع تتوقف على معرفة الواضع
على الشيئين لو علم الله بالضرورة لم يكن مكلفا بمعرفته والا لزم تحصيل الحاصل وذلك يوجب عدم
التكليف بالمعرفة لعدم القائل بالفصل وفي ثانية غير عاقل وهو باطل ايضا لان غير العاقل لا يمتنع عادة

منه معرفة هذه اللغات الكثيرة البحتة والتركيبات النادرة اللطيفة وليستدل ابو اسحق الاسفرايني
واتباعه على قولهم بان الاصطلاح لا يتحقق الا بان يعرف كل واحد منهم صاحبه ما في ضميره فلو كان
المحتاج اليه في التعريف اصطلاحا لتوقف على اصطلاح سابق عليه وهكذا فاما ان يرجع
الى الاول وهو الدور او لا وهو التسلسل وكلاهما باطل فان قيل هذا انما يدل على الجزء الاول
من الدعوى اعني كون القدر الضروري منه توقيفا ولا دلالة له على الجزء الآخر اعني كون الباقي اصطلاحا
من البشر ولهذا كان اهل هذا المذهب قائلون بكونها توقيفية يتدلون على
مذهبهم كما هو مبين في كتبهم قلنا المراد عند اهل هذا المذهب اثبات الجزء الاول منه واما
الثاني فيدعون فيه البداهة ويقولون لا نعلم ضرورة ان الناس يحدثون في كل زمان الفاظا
موضوعة لمعان لم تكن قبل ذلك مستعملة فيها والحق ان شيئا من الادلة المذكورة لا يفيد القطع
من المذاهب فالخلافات متساوية كالايجي وحج فان كان النزاع في القطع فالحق التوقف
في ذلك كما هو مذهب العلامة وبعض الاصوليين لعدم حصول القطع من هذه الادلة اما الاول
فيرد عليه شيئان احدهما انه يجوز ان يراد من التعليم في الآية الالهام بان خلق الالفاظ
فيكون المعنى انه الهم آدم وضع الالفاظ واقدره عليه الاثر علم الاسماء الموضوعة ازاء المعاني
والارشاد بقوله لجواز الالهام انه لا يبقى التعليم ايجاد العلم فتعليم الاسماء لآدم ايجاد العلم
وايجاد العلم بالاسماء يدل على اثر الوضع لانا نقول التعليم فعل يترتب عليه حصول العلم
بالتعلم ولو كان معناه ايجاد العلم فانه ذلك سلمناه لكن يجوز ان يكون المراد علم الاسماء الموضوعة
بوضع خلق سابق وعلى كان الكلام في القطع فلا ينافيه كون ذلك خلاف الظاهر لانه يجوز
ان يكون المراد من الاسماء الكيفيات والصفات الاشياء وعلاماتها لكون المعنى ان الله عز وجل علم
آدم سمات الاشياء وخصائصها كما علمه ان الثور للحرث والخيل للركوب مثلا والبعير
ارادة الحقائق لا تعليم الحقائق والخصائص لا يتصور الا بان يكون هناك الفاظ
لها لانا نقول يجوز ان يكون تعليمها بخلق علم ضروري من غير توسط الفاظ واما الثاني فنقول
عليه لا يلزم من كون اختلاف الالسن آية كون اللغات توقيفية فان التوقيف على
ان ... خلقهم السنة ... ذلك آية ايضا وايضا يجوز ان يراد بالاقدار على الوضع لا ... ذكا

التفسير

التفسير من الالسن عن مراده في حملها على اللغات ليس اولى من حملها على اقدار الوضع لكون
الاختلاف حينئذ ايضا بل دعاما فيه او لوثيا الثاني لكونه ادل على كمال القدرة وفي نحو
قوله والتوقف الخ هذا ما يتعلق بدليل المذهب الاول واما الثاني فيرد على تقريره الاول
لدليلهم انه لا يلزم من سبق اللغات على الارسال كونها اصطلاحية لجواز ان
تكون توقيفية بان علم الله تعالى آدم اللغات كلها بالوحي اليه ولم يرسله الى قوم لعدمهم ثم
بعد ان وجدوا وتعلموا اللغات ارسل اليهم وهو صريح قوله فتعليم آدم وايضا يجوز ان يكون
التوقيف بالوحي الى نبي غير رسول ثم بعد تعليم اللغات للخلائق ارسلت الرسل اليهم كل الى
قومه فلا يلزم من سبق اللغات على الارسال دور ويرد على التقرير الثاني انا لا نسلم انه
لو خلق علما ضروريا باللغات في عاقل لعرفه ذلك العاقل انه تعالى هو الواضع فيكون
الواضع لا يتصور بدون معرفة الواضع على التعيين قلنا ممنوع بل يكفي في ذلك معرفة
كما نعلم ان هناك وضعا من غير تعيين ويجوز ان يلهمه الله ذلك العاقل هذا العلم
سلمناه لكن لا نسلم ارتفاع التكليف عنه بالمعرفة اذ لا يلزم من عدم تكليفه بالمعرفة عدم
التكليف مطلقا قوله لا قائل بالفصل قلنا ممنوع كيف واكثر المحققين على ان المعرفة بديهية
وظاهر انه لا تكليف بما هو بديهي وايضا الصبي وقت البلوغ غير مكلف بالمعرفة فلو حصلها
ح لم يكن بعد البلوغ مكلفا بها لامتناع تحصيل الحاصل مع كونه مكلفا بغيرها
واما دليل المذهب الثالث فيرد عليه انه لا مانع من ان يكون المحتاج اليه في التعريف
حاصلا بالترديد والقرائن كالاطفال ثم بعد معرفته يتوقفون على الوضع فلا يلزم
يكون القدر المحتاج اليه توقيفا فظهر ان شيئا من الادلة لا يفيد القطع وان كان النزاع
في الظهور وهو الحق لان مباحث اللغات والالفاظ لا يطلب فيها تحصيل الجزم والقطع بل
يكفي فيها الظن والظهور فالحق ان الظاهر مذهب الاشعري لما ذكر من تاويل التعليم بخلق
الالهام او المبادرة ضرورة خلاف ظاهرها واما تاويل الاسماء بالسمات فبعيد ايضا اذ ظاهر قوله
انبئوني باسماء هؤلاء طلب الانباء باسماء الاشياء لا الالزام وقوله آدم انبئهم باسمائهم وكذا
حمل الاسماء على السمات لم يكن للاضافة وجه اذ ظاهرها المغايرة واولى الاسم

اما الدليل النقلي فلغ المسمى الى الذهن وتخصيصه باللفظ المخصوص اصطلاحي حديث فتأكد
الاسماء يدل على ان المراد منها جميع افرادها فيكون المعنى ان الله تعالى علم ادم جميع العلامات
من الالفاظ وخصائص الاشياء ونحوها الا الاسماء فقط وهو ظاهر فاذن هو من الوضع

تتمة ذكر البخاري عند تفسيره لهذه الآية الشريفة المشهورة ان المراد كلما خلق
من اجناس المحدثات من جميع اللغات المختلفة التي يتكلم بها ولد ادم اليوم من العربية والفارسية
والرومية وغيرها وكان ولد ادم يتكلمون بهذه اللغات فلما مات ادم وتفرق ولده في نواحي
العالم غلب على كل منهم لغة معينة من تلك اللغات وطال الامد حتى نسوا ما عداها من اللغات
فهذا هو السبب في تبين الالسنة **قال** ودلالة اللفظ على معناه مطابقة وجزئه تضمن وخارج
اللازم ولو عرفا التزام **اقول** الدلالة كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والاول
الدال والثاني المدلول وهي اما لفظية او غيرها وكل منهما ان كانت بواسطة الوضع فوضعية
او الطبع فطبيعية او العقل فعقلية ولا بحث لنا عن الدلالة الغير اللفظية مطلقا ولا عن اللفظية
الطبيعية او العقلية وانما البحث عن الدلالة اللفظية الوضعية وقد اختلف في تفسيرها
والمشهور فيه انها فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع والقيد
لاخراج الطبيعية والعقلية لعدم توقفهما على العلم بالوضع والمراد من الوضع وضع اللفظ
للمعنى في الجملة لا وضعه لخصوص ذلك المعنى فيندرج في التعريف التضمنية والالتزامية وما
يعترض به على هذا الحد بان فهم المعنى صفة السامع ان كان الفهم مصدرا مبنيا للفاعل او
المعنى ان كان مبنيا للمفعول واياما كان لا يستقيم حمله تفسيرا للدلالة فمندفع بان معنى
المعنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى وهو مما يصح تفسير الدلالة به فالدلالة اللفظية الوضعية
ان كانت على المعنى الموضوع له من حيث انه موضوع له فهي مطابقة كالانسان على الحيوان
الناطق وانما سميت مطابقة لتطابق اللفظ المعنى وان كانت على جزء من حيث انه جزء
الموضوع له فهي تضمن وقيد الحيثية في العبارة للاشارة الى ان الدلالة التضمنية هي دلالة
اللفظ على الجزء من حيث انها حاصل في ضمن الكل وبه يندفع النقض باللفظ المشترك
بين الكل والجزء كالامكان بالنسبة الى الامكان العام فان دلالته عليه من حيث انه مطابقة مع

جزء

جزء الانسان الخاص الموضوع له لان هذه الدلالة عليه ليست من حيث انه جزء من
انه موضوع له ويظهر مما نقلنا ان المعنى الذي له اجزاء يكون ملاحظته بملاحظة
من اجزائه في ضمن الكل وملاحظة كل واحد من اجزائه بهذه الحيثية انما يكون بملاحظة
فالدلالة على الكل لا تغاير الدلالة على الاجزاء بالذات وانما تغايرها بالاعتبار
اللهم ان اعتبر بالنسبة الى الكل سمي فهم الكل ودلالة المطابقة وان اعتبر بالنسبة الى الجزء
يسمى فهم الجزء ودلالة التضمن واعتبر ذلك بما اذا وقع نظرك على شخص من اول الامر
دفعة واحدة فانك تراه وترى اجزائه برؤية واحدة فان نسبة هذه الرؤية الى
نفسه سميت رؤية الكل وان نسبتها الى اجزائه سميت رؤية ذلك الجزء وان كانت
على الخارج اللازم لمعناه بعد فهم معناه فهي الالتزامية واختلفوا في انها هل يشترط
اللزوم الذهني بحيث يلزم من تصور الملزوم تصور اللازم او يكفي اللزوم ولو كان بمجرد
اعتقاد المخاطب بسبب عرف عام او خاص فقيل بالاول وقيل بالثاني ومنشأ الاختلاف
تفسير الدلالة فمن فسرها بانها كون اللفظ بحيث كلما اطلق فهم منه معناه للعالم بالوضع
اضطر الى القول الاول ويلزم عليهم خروج اكثر المجازات لعدم اللزوم في الدلالة الالتزامية
وقد التزموا ذلك وادعوا انه لا دلالة للفظ وحده على المعنى المجازي
بل الدال هو مع القرينة فان الاسد مع قرينة ما يدل على الرجل الشجاع ومن فسر الدلالة
بكون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم منه معناه العالم بالوضع فلم يجب عنده في ذلك ان يكون
اللزوم عقليا بل يكفي ان يكون بحسب اعتقاد المخاطب كما عرفت والمصنف اختار
عدم اشتراط اللزوم الذهني حيث دل عليه بقوله ولو عرفا اي عرفا عاما لانه هو الحق
عليه الجمهور ولعدم احتياجه الى التكلف في ادخال اكثر المجازات واما ما يرد على تعريف
المطابقة والتضمنية والالتزامية والجواب عنه وكون المطابقة غير مستلزمة لهما وهما
يستلزمانها فهو مبسوط في محله في الحاشية الاصطلاحات في كتب اولية في تقسيم الدلالة
على القول المشهور والذي عليه الاكثر هو ان الدلالة اما لفظية او لا وكل منهما
ضمنية والاولى عقلية ووضعية وطبيعية والوضعية اما مطابقة او تضمن او التزام

الاصطلاح الثاني ما عليه اكثر العربية وهو ان الدلالة اللفظية اما وضعية او عقلية
والوضعية مطابقة وتضمن والتزام وهذا كالاول في تقسيم اللفظية الوضعية الى الثلاثة
الثالث اصطلاح اكثر الاصوليين وهو ان دلالة اللفظ اما وضعية او عقلية والاولى
المطابقة والثانية على الجزء تضمن وعلى الخارج التزام الرابع اصطلاح بعض الاصوليين
كالحاجب وهو كاصطلاح اكثرهم الا انهم يجعلون التضمنية لفظية والالتزامية عقلية
والخامس اصطلاح الاشراقيين وهو ان دلالة اللفظ على معناه دلالة قصد وعلى جزئه
دلالة حيطة وعلى لازمه تطفل وهو قريب من اصطلاح الاصوليين والفرق بالتسمية وفي
اخذ ثالثها يوافق احد مذهبي الاصوليين انتهى ولا يذهب عليك ان اصطلاح الاول في تقسيم
اصطلاح المنطقيين وتقسيم الدلالة الى غير اللفظية ليشتمل في العقلية والكرة
بل يشمل الطبيعية ايضا كما عرفت من حمرة الخجل وصفرة الوجل والاصطلاح الثالث يذكره
اهل العربية ايضا وتبعه صاحب التلخيص للدلالة على هذا الاصطلاح وابانة ثم **قال**
ثم ان قصد بجزء من جزئه فمركب والا فمفرد **اقول** اللفظ اما مفرد او مركب لانه ان قصد
بجزئه جزء معناه فمركب والا فمفرد فالمركب يتحقق بان يكون للفظ جزء وللمعنى جزء و
اللفظ دالا على جزء المعنى ودلالة الجزء على الجزء مقصودة فالمفرد يتحقق بانتفاء واحد
منها فيخرج بالاول نحو همزة الاستفهام وبالثاني نحو زيد وبالثالث نحو عبد الله علما
وبالرابع حيوان ناطق علما ويطلق الحد على نحو رامي الحجارة فان الرامي ثبت لمعناه الرمي
الحجارة جسم ودلالة الاجزاء على الاجزاء مقصودة لانه الرامي في الحجارة
يدل على جزء المعنى فوجب افراده لانا نقول المراد بالجزء الجزء القريب هكذا
قالوا والحق انه لا يناسب التعريف بل الاولى ان يزاد في التركيب ان اللفظ يدل دلالة اجزائه
على جزء معناه لا دلالة كل جزء فيه واقول الجزء في قولنا ان يقصد بجزء منه
اضافة الجزء الحقيقي لكل اعضاء فيفيد العموم كما ذهب البعض الا ان يجعل
منكر تامل ثم ان هذا التعريف المركب مبني على اشتراط القصد والارادة في الدلالة
قال فان استقل بمعناه ودل بهيئته على زمان فاسم او دل فعل والا فحرف

اقول

اقول اللفظ المفرد اما ان يستقل في دلالته على معناه بمعنى انه لا يحتاج في دلالته على معناه
الافرادي الى ضم ضميمة او لا يستقل بل يحتاج الثاني الحرف والاول اما ان يدل بهيئته وجوده
على زمان من الازمنة او لا الثاني الاسم والاول الفعل والاسم هو المستقل في دلالته على معناه
الافرادي ولم يدل بهيئته على زمان من الازمنة والحرف غير المستقل في الدلالة ويتعلق بذلك
انهم قالوا ان الفعل دال بمادته وصيغته على الزمان واستدلوا على ذلك بان اختلاف الازمنة
يحصل من اختلاف الصيغ دون اتحاد المادة نحو ضرب يضرب واتحاد الازمنة باتحاد الصيغ
ولذا اختلفت المادة نحو ضرب وطلب فاختلاف الازمنة مستند الى اختلاف الصيغة واتحادها
الى اتحادها ويرد على المقدمة الاولى حضارت مثل الماضي الصيغ مختلفة كضرب وضرب
بالمعلوم والمجهول مختلفان صيغة قطعا ولا اختلاف للزمان وعلى الثانية بان صيغة حدث
مع انها تدل على الحال تارة وعلى الاستقبال اخرى لاشتراكها فالصيغة واحدة والزمان مختلف
وقد يجاب عن الاول بان المراد باختلاف الصيغ الموجب لاختلاف الازمنة اختلافها نوعا
كضرب ويضرب والاختلاف في صيغ الماضي وبين المعلوم والمجهول بالصنف **قال** ولذا تعدد معناه
متساويا في كثرة افراده ومتفاوتا فمشكك **اقول** هذا تقسيم آخر للمفرد باعتبار وحدة وتعدده
ووحدة معناه وتعدده فنقول المفرد اما متعدد واما واحد كان معناه اما واحد او متعدد
فهذه اقسام اربعة فالاول ان يكون اللفظ واحدا والمعنى واحدا فالمعنى اما ان يشترك فيه
كثيرون بامكان فرض صدقه عليه ايجابا او لا يكون الثاني الجزئي والاول الكلي وهو
يجاب بالخارج الجزئي فانه مما يمكن حمله على كثيرين سلبا ثم الكلي اما ان يكون متساويا
في افراده اي لا يكون له بالنظر الى افراده تفاوت بالاولية والاولوية والاشدية كالانسان
بالنظر الى افراده وهو المتواطئ لتساوي الافراد في صدقه عليها او يكون متفاوتا في
الوجوه المذكورة وهو المشكك فان العقل اذا لاحظه ذلك تحير في
حكم بان اتصاف البعض به اولى واقدم من البعض الآخر كالوجود بالنظر الى وجود الواجب
ووجود الممكن فانه في الواجب اتم من الممكن باضافة غيره وهذا الاختلاف في الاشدية
ان العقل عند الوهم ينتزع من الاقوى امثال اضعف زيادة كبياض الثلج وبياض العاج

وهو المشكك لايقاعه السامع بالشك في انه متواطئ او مشترك لفظي ثم ان تسمية اللفظ بالكلي
والجزئي من تسمية الدال باسم المدلول فان الكلية والجزئية من صفات المعنى دون اللفظ كما
هو التحقيق واعلم ان اللفظ الواحد المتحد المعنى له تقسيم آخر وهو انه ان دل على ذات معينة من غير
دلالة على صفة فهو اسم جنس كالفرس وان دل على ذي صفة معينة من غير ان يكون خصوصية
ذات مالك الصفة ملحوظة فالمشتق كالفارس فان معناه شيء ما له هذه الصفة من غير دلالة
في اللفظ على خصوصية انسان او جسم او غيره حتى امكن وجود ما هو اعم من الشيء ثم يعني بوضوح
الشيء لما ذكر لضيق العبارة هذا ولا يخفى ان تقسيم الاستاذ المصنف لا يدل على الجزئي صريحا بل يستنبط
من العبارة فانه قال ان اتحد معناه متساويا فيه فهو متواطئ وان اتحد معناه ولم يكن متساويا في
في كثرة ولا متفاوتا فهو الجزئي **قال** وان كثر فمشترك ان وضع للكل والا فمنقول ان اشتهر في الثاني
والا فحقيقة ومجاز **اقول** القسم الثاني ان يكون اللفظ واحدا والمعنى متعددا ولا يخلو
فان كان اللفظ وضع لكل واحد من تلك المعاني وضعا اوليا من غير ملاحظة الوضع
السابق فهو اللفظ المشترك بالنسبة الى جميع المعاني لاشتراكها فيه والمجمل بالنسبة الى كل واحد
وان كان الوضع لاحدها اولا ثم نقل الى غيره واشتهر فيه فهو المنقول الشرعي او العرفي
او الاصطلاحي والنسبة الى احدهما باعتبار الناقل واعلم ان المنقول ان كان نقله الى
الثاني لا لمناسبة يسمى بالمرتجل كجعفر المنقول الى الشخص كونه النهر الصغير وان كان
واشتهر في الثاني خص باسم المنقول ثم ان القسم الاول اعني المرتجل لا يشترط فيه
الاشتهار في المنقول اليه بل هو مشروط في الثاني واذا كان كذلك فلا يحسن جعله من اقسام
في عبارة المصنف شاملة للمرتجل فكان لا يرى المرتجل منقولا بل مشتركا لفظيا كما ذهب اليه
الشيخ وهو حق لتصريحهم بكونه منفردا فيهما كان موضوعا للثاني بالوضع الاول فان الوضع
الوضع الثانوي ليس النقل لعلاقة فيصدق تعريف المشترك عليه هذا والمنقول لا ما
الى المعاني الثانية حقيقة عندنا قلنا مجاز عند اهل اللغة الوضع الاول وبالنسبة
الاول بالعكس كما صرح به العموم وحجة فلا الطعن بعدم التعرض لذكر المنقول لا انه ان كان
لا لمناسبة فهو داخل في المشترك كما عرفت وان كان لمناسبة فهو داخل في الحقيقة والمجاز

كما قلناه ولهذا الوجه لم يتعرض له ابن الحاجب في التقسيم وان لم يشتهر اللفظ في المعنى الثاني
الذي نقل اليه فذلك اللفظ حقيقة في الاول ومجاز في الثاني والمجاز اعم من الاستعارة
والمجاز المرسل وفي الحاشية فان قلت اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال ليس حقيقة ولا
مجاز فقد حصل قسم ثالث فكيف اعرضت عنه قلت هذا القسم في غاية القلة حتى قال بعض
اللغويين انه غير موجود في اللغة فلذلك اعرضنا عنه صفحا فان النادر كالمعدوم انتهى
حاصل الاعتراض انه لا يلزم من عدم اشتهاره في الثاني كونه حقيقة او مجازا لجواز ان يكون
وضع لمعان متعددة ولم يستعمل في شيء منها واللفظ قبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازا
وحصل قسم ثالث غير الحقيقة والمجاز وما ذكره في الجواب ظاهر هذا ويرد على التقسيم شيء آخر غير ما
ذكره وهو انه لا يلزم من عدم اشتهاره في الثاني كونه حقيقة ومجازا لجواز ان يكون مشتركا
كثيرا وهو مجاز في معانيه من غير ان يكون حقيقة في شيء منها فان المجاز لا يستلزم الحقيقة **قال**
واذا كثر فمتباينة **اقول** القسم الثالث ان يكون اللفظ والمعنى متعددا والالفاظ حينئذ
متباينة لتغاير معانيها وهي ان تباينت بذواتها كالسواد والبياض فهي المتفاصلة وان
فان كان احدهما للذات والآخر لصفتها كالناطق والفصيح او كان احدهما الصفة
والآخر لصفة اخرى لها كالشاعر والكاتب او كان احدهما للذات والآخر لمجموع الذات والصفة
كالسيف والصارم الغالبة على السيف القاطع او كان احدهما للذات والآخر للجزء كالانسان والناطق
بمعنى مدرك الكليات او كان احدهما الجزء والآخر للجزء الآخر كما في الحيوان والناطق او كان
احدهما للجزء والآخر للصفة كالكاتب والناطق او كان احدهما للجزء والآخر لصفة الصفة كالناطق
بمعنى مدرك والفصيح فهي المتواصلة **قال** او اللفظ فقط فمترادفة **اقول** القسم الرابع
ان يكون اللفظ متعددا والمعنى واحدا وهي الالفاظ المترادفة اخذا من الترادف وهو ركوب
الشخصين على مركوب واحد يطلق على الالفاظ المتحدة المعنى لترادفها على معنى واحد ثم
الترادف لا يختص باللغة الواحدة بل يوجد بين اللغات المختلفة ايضا **قال**
اللفظ ان لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة فنص والا فالراجح ظاهر والمرجوح مأول والمساوي
مجمل والمشترك بين الاولين محكم وبين الاخيرين متشابه **اقول** هذا تقسيم آخر للفظ

حاصله ان اللفظ لم يحتمل غير ما يفهم منه بحسب مقام اللغة احتمالا مستندا الى دليل كلفظ
السماء والارض الذي لا يحتمل غير ما يفهم منه بحسب مقام اللغة فنص النصوص صحيح في
معناه وعدم احتمال غيره وفي الحاشية فقوله لغة قيد لقوله لم يحتمل ويجوز ان يكون قيدا
للفعلين معا انما جعله قيدا للاخير اعني يفهم دون الاول فلا لقيام الاحتمال العقلي في
اكثر النصوص انتهى والحاصل ان لغة اما يجعل قيدا للفعل الاول كان الحاصل ان النص
ما لا يحتمل بحسب مقام اللغة غير ما يفهم منه بحسبها وهو ايضا صحيح وانما جعله قيدا للاخير
فقط على ان يكون المعنى ان النص هو ما لا يحتمل غير ما يفهم منه بحسب مقام اللغة فغير صحيح فان في
اكثر النصوص يحتمل غير ما يفهم منها اللغوية احتمالا عقليا واعراض الاحتمال العقلي الحاصل في
اكثر النصوص هو مجرد فرض العقل ذلك غير مستند فيه الى الشرع وان كان اللفظ يحتمل غير
ما يفهم منه لغة فلا يخلو اما ان يكون احد مفهوميه راجحا على الآخر او يكونا متساويين فان كان
احدهما راجحا على الآخر فاللفظ بالنظر اليه ظاهر لظهوره فيه وان كان مرجوحا فاللفظ
بالنظر اليه مأول وقد ذكر المص للمأول مثالا بقوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم بان حمل
المسح في المتعاطفين على حقيقة ظ وحمل الوارد على ارجلكم على الغسل الخفيف لمشابهته
كما ذكره صاحب الكشاف مأول وكذا عطف الارجل في قراءة النصب الجر على الوجوه وبيان ذلك
على الوجه التام سيأتي في بحث الظاهر والمأول ان شاء الله تعالى ثم فصوبيه ان كان المفهومان
متساويين بالنظر الى اللفظ من غير ترجيح لاحدهما على الآخر فاللفظ بالنسبة الى كل منهما مجمل
العدد المشترك بين الاول ويبين ان النص والظاهر هو المحكم اي الراجح الدلالة او المتضح
فهو جنس لهما شامل لهما لاشتراكهما في رجحان الدلالة الا ان النص راجح مانع من النقيض
والظاهر راجح غير مانع منه والمشترك بين المأول والمجمل هو المتشابه بمعنى غير الراجح الدلالة
او غير المتضح المعنى فهو جنس لهما حيث كل منهما مشترك في عدم الرجحان الا ان المجمل ذا
غير مرجوح والمأول مرجوح قال وان دل على الطلب من مستول فامر ومن مساو فالتماس
ومن سافل فسؤال ودعاء اقول هذا تقسيم للفظ المركب وحاصله ان اللفظ
اما ان يحتمل الصدق والكذب فهو الخبر او لا وهو الانشاء والانشاء اما ان يدل على

الطلب

الطلب ويقال له التنبيه والاول اما ان يدل على طلب ذكر ما هو المعنى وهو الاستفهام
او طلب تحصيل وهو اما ان يكون ذلك الطلب على وجه الاستعلاء بان يكون صادرا
من مستول فهو الامر او على وجه التساوي بان يكون صادرا من مساو وهو الالتماس او على
الخضوع بان يكون صادرا من سافل وهو السؤال والدعاء وقد يناقش بما في الحاشية
ان المفهوم ليس صلة للطلب بل المراد ان اللفظ المركب ان دل على الطلب حال كونه صادرا
من مستول فامر وهو الحق فانه جعل من صلة للطلب يدل على خلاف المراد في الاول والثاني
الالتماس اما في الامر فانه صح يفيد ان الامر هو الطلب من مستول على ان يكون المستعلي هو المخاطب
وهذا هو السؤال واما في السؤال فانه صح يفيد ان السؤال هو الطلب من سافل على ان
السافل هو المخاطب ولا يخفى ان هذا هو الامر لا السؤال واما في الالتماس فظ بتغير المعنى
كما لا يخفى ولم يذكر الاشارة المعين الاقسام الاخر للفظ المركب لظهورها ثم ان اشتراط العلو
في تفسير الامر والاستعلاء وعدمه الفريقين سيجيء في بحث الامر مفصلا ان شاء الله تعالى قال
المشترك واقع في اللغة لثبوت المعنى واستعمالها لانجلاء الاكثر عن الاسم لولاه واشتراك الوجود
بين الحادث والقديم ولا اخلال مع القرينة والاجمال قد يقصد اقول لم يعرف
المص المشترك هنا وكان ذلك لاعتماده على ما علم من تقسيم الالفاظ سابقا فانه قد علم
ان المشترك هو اللفظ الموضوع لمعنيين مختلفين على البدل وضعا اولا من حيث هما كذلك
فاللفظ يخرج الالفاظ المتباينة متواصلة كانت او متفاصلة والمترادفة وبقيد لمعنيين
يخرج المتواطي والمنفرد وبقيد الوضع الاول يخرج المجاز ان قلنا بوضعه والا فهو خارج بقيد
الوضع وبقيد الحيثية سيعلم فائدته في الحاشية عن العلامة في التهذيب بانه اللفظ
الموضوع لحقيقتين فما زاد وضعا اولا من حيث هما كذلك ثم قال يخرج المترادف بقيد
الحقيقتين ويخرج بالوضع الاول المجاز وبحيثيتهما كذلك يخرج المتواطي المتناول للمختلفين
من حيث الاختلاف انتهى كلامه ولم يعلم الى الآن وجه تخصيص المرادف بالخروج من بين
سائر الالفاظ المتحدة المعنى بالخروج واراد بالحقيقتين المختلفتين وبالمتواطي ما يعم
المشكك واخرجها في النهاية بقوله فما زاد لوضعها لمعنى واحد مشترك ولم يخص المرادف

بالمرجح بعد والحقيقة هنا وظني ان الاحسن ان يقال انه لفظ موضوع لمعنيين ابتداء
تخرج المتواطئ والمشكك والمجاز على القول بوضعه والمنقول وقد يعرف بانه اللفظ
الموضوع لمعنيين معا على البدل من غير ترجيح وهذا التعريف يظهر من كلام الحاجبي
وجعل المصنف لفظ معا احترازا عن المفرد وعلى البدل عن المتواطئ لانه للقدر المشترك
وعن الموضوع للجمع كالمرة ومن غير ترجيح عن الحقيقة والمجاز واورد عليه ان التعريف المفرد و
المتواطئ خرجا بالوضع لمعنيين وان الطرد يخل بمجازي المفرد المتساويين ان قلنا بوضع
المجاز ولا حاجة الى من غير ترجيح ان قلنا بعدمه بل العكس به يخل المجاز رجحان احد معنيين
معنى المشترك لاشتهاره كالعين وقد تدفع هذه الايرادات بتكلفات والاولى الاقتصار
على قولنا هو اللفظ الموضوع لمعنيين فصاعدا على البدل وهو يستقيم على القول بعدم وضع
المجاز كما لا يخفى انتهى واقول تعريف العلامة قريب من تعريف النحوي في المحصول الا انه زاد
عليه وصف الحقيقتين بالمختلفتين وهو مراد في تعريف العلامة ايضا وخرج بقوله الوضع
لحقيقتين الاسم الموضوع لحقيقة واحدة سواء وافقه لفظ آخر في وضعه لتلك الحقيقة
وهو المرادف اولا وهو المفرد ومعنى الوضع الاول هو ان لا يكون بسبب ملاحظة علاقة
بينه وبين الموضوع اولا كالمجاز فانه وضعه له بسبب علاقة بينه وبين المعنى الحقيقي
يخرج اللفظ الذي هو حقيقة في معنى مجاز في آخر ان قلنا بوضع المجاز وقيد الحيثية
اللفظ الموضوع لمعان متعددة لكن لا من حيث انها مختلفة بل من حيث انها
معنى واحد كالمتواطئ والمشكك وما ذكره الاستاد من عدم معلومية حيز التخصيص
المراد ... يخرج به المفرد ... الا ان يقال انه اراد بذلك ...
في التخصيص بالذكر ومعنى قوله واراد بالمتواطئ ما يعم المشكك انه اراد بالمتواطئ ...
المعنوي الشامل للمتواطئ والمشكك من قبيل اطلاق الخاص على العام وهو شايع ...
ابحاث الاول ان المشترك انما هو الموضوع لحقيقتين فما زاد على البدل فالموضوع
لحقيقتين او ازيد على سبيل الجمع لا يكون مشتركا الثاني ان الحقيقة انما تطلق على الشيء
الموجود والاشتراك قد يكون بين المعدومين وعدمه الثالث ان المرادف ... يحتاج

عن

عن التعريف فان رادفه المشترك مشترك الرابع ان المشترك معنى يخرج بقيد الحقيقتين
فما زاد فانه لم يوضع الا لمعنى واحد مشترك بين افراد متعددة لا انه موضوع لافراد
متعددة فان المراد من الحيوان مثلا قابل الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة
سواء كان انسانا او فرسا او غير ذلك من غير ملاحظة خصوصية شيء منها فالحق ذلك
ما ذكره في النهاية وما ذكره المحقق في الحاشية من التعريف الاحسن لا يخفى وروده فان
المتواطئ والمشكك يخرجان بقوله لمعنيين والمجاز على القول بوضعه والمنقول يخرجان بقوله
ابتداء فانهما ليسا موضوعين ابتداء بل لعلاقة بل والمراد من المنقول ههنا غير المرتجل فانه
وضعه باعتبار معناه الثاني ابتداء ايضا فهو داخل في المشترك وقد تقدم ان الجمهور
المشترك ... للفظ الموضوع لمعنيين معا على البدل الخ في كلام الحاجبي لا يخفى على من نظر
فانه استدل على وقوع المشترك بان القرء موضوع للطهر والحيض معا على البدل من غير ترجيح
فيفهم منه ان هذا معنى المشترك وما يرد عليه من خروج المترادف واحتياجه الى الوضع لمعنيين
معنى لا اخراجه بقيد على البدل ظاهر فانهما ليسا موضوعين لمعنيين كما عرفت وكذا وروده
المفرد المتساويين بالنظر اليه على طرد التعريف فانه على القول بوضع المجاز يصدق
انه لفظ وضع لمعنيين معا على البدل من غير ترجيح واما اذا قلنا بعدم وضعه فيكفي
المشترك ان يقال هو الموضوع لمعنيين معا على البدل من غير حاجة الى قيد من غير ترجيح
بل على ذلك التقدير يكون قولنا من غير ترجيح مخلا بعكس التعريف لان المشترك قد
يترجح احد معانيه فيلزم خروجه فتأمل واما التكلفات الدافعة لهذه الايرادات
ان يقال انما خرج المفرد بلفظ معا لان المفرد قد يقع في معناه شك بحيث يتردد
بين معنيين ... يصدق عليه انه موضوع لمعنيين على البدل من غير ترجيح فبقيد معا خرج
لانه ليس لهما معا واخراج المتواطئ بقيد على البدل لانه انما كان يحمل على افراده بطريق
الحقيقة فيظن انه موضوع لها بحسب الظاهر فاخرج بقيد على البدل لان ذلك الوضع
الظاهري ليس على البدل بل بحسب العدد لاشتراكه بينها واما خروج المفرد الذي
لم يجازاه متساويان ... ان يقال المراد بقوله من غير ترجيح عدم الرجحان بالنسبة الى

احدهما بعينه لظهور ان المراد لمعنيين فصاعدًا او كالمفرد الذي له مجازان متساويان
له مجازان بالنسبة الى معناه الحقيقي لكن سبق الكلام في ان المفرد المتساوي المجازين
فلا يكون له حقيقة او يكون مهجورة فعلى القول بوضع المجاز يصدق عليه التعريف وقد
يتكلف بان المراد من غير ترجيح ولو تقديرًا فيخرج اذا عرفت هذا فاعلم انهم اختلفوا في
وقوع المشترك في اللغة فالمشهور وعليه الجمهور وقوعه فيها وذهب قوم الى عدم وقوعه
فيها واما ما يطلق انه منه فليس منه في شيء بل هو اما حقيقة ومجاز او متواطئ وهو صنف
لنا على ذلك ثبوت العين الموضوع لكل من الباصرة والجارية والذهب ونحو ذلك وضعًا
ابتدائيا من غير ملاحظة معنى سابق فان السامع اذا سمعه لم يتبادر ذهنه الى فهم احد هذه
بخصوصه ولا الى فهم معنى مشترك بينها بل يبقى مترددًا فيها وذلك هو المشترك وقد ذكر
ائمة اللغة ان لفظ العين اولا وضع للجارحة ثم اطلق على الدينار لانه يشاركها في
الصفاء وعلى الشمس لعلوها لوجود الصفاء في كل منها وهو كما ترى فان تردد الذهن وعدم سبق
شيء من المعاني اية الاشتراك اذ لو كان حقيقة ومجازًا لسبق الحقيقة وايضا ثبت
القرء الموضوع لكل من الطهر والحيض والجون للاسود والابيض بالنقل عن اهل الصناعة
ونحو ذلك ومما يستدل به على وقوع المشترك في اللغة على ذلك بدليلين الاول
انه لو لم يقع لخلت اكثر المعاني عن الاسم وهو باطل بيان الملازمة ان الالفاظ متناهية لتركبها
من الحروف المتناهية بانضمام بعضها الى بعض والمعاني غير متناهية لان منها مراتب الاعداد
التي لا نهاية لها فلو كان كل لفظ من الالفاظ المتناهية موضوعًا لمعنى واحد كانت المعاني
التي بازائها متناهية فيبقى معان كثيرة خالية عن الاسم لم يوضع لها لفظ واما بطلان
اللازم فلان اكثر المعاني لا يكون مفهومة وذلك مما يخل بغرض الوضع لان الغرض
منه تفهيم المعاني وهو لا يحصل ح فلا بد ان يكون الالفاظ المتناهية مستوعبة للمعاني
الغير المتناهية وذلك لا يكون الا باشتراك الالفاظ وهو المطلوب والجواب منع
الملازمة لا نسلم انه لو لم يقع لخلت اكثر المعاني عن الاسم قوله المعاني غير متناهية
والالفاظ متناهية قلنا لا نسلم ان المعاني المختلفة والمتضادة غير متناهية نعم المتما

المتماثلة

المتماثلة غير متناهية ودعوى انها لا تحتاج الى الوضع لخصوصها بل يكفي الوضع للحقيقة التي اشتركت
فيها فانا نكتفي بوضع الفرس لكل حيوان مخصوص من غير ان يوضع لكل فرد منه اسم بخصوصه ولكن
بوضع هذا واضرابه لما يشار اليه بالاشارة الحسية من غير ان يوضع لكل مذكور اسم
بخصوصه سلمنا ان المعاني مطلقا غير متناهية لكن لا نسلم ان الالفاظ متناهية وكيف لا وهي مركبة
من الحروف المتناهية قلنا لا نسلم ان المركب من المتناهي لا يكون متناهيا وان اسماء
العدد الغير المتناهية مركبة من اثني عشر اسماء وثانيا نمنع بطلان التالي فان ذكر في ذلك انه
يخل بغرض الوضع والتفاهم قلنا ممنوع بان ما يحتاج في التعبير عنه والتفاهم متناه
تعقل المعاني الغير المتناهية ويكفي الالفاظ المتناهية فيه على ان اكثر المعاني المختلفة
لم يوضع لها اسم بخصوصه كانواع الروائح والطعوم ومع هذا لم يخل التفاهم بذلك بل يعبر
عن امثال ذلك بالاضافة الى محله ونحوه وثالثا بان ما ذكرتم من الدليل لا يلزم منه وجود المشترك
لجواز ان يوضع بعض الالفاظ بازاء كثير من المعاني لكن بوضع واحد عام كوضع اسم الاشارة
فيندفع المحذور من غير وجود المشترك في اللغة ولا نزاع في ان ذلك مشترك لان النزاع في كونه
مشتركا خلافا للجمهور ورابعا بانه لو تم ما ذكرتم من الدليل لزم ان يتحقق لفظ مشترك بين
المعاني الغير المتناهية وهو مما يخل بالتفاهم بيانه ان المعاني غير متناهية والالفاظ متناهية
ثم انكم تزعمون ان كل معنى بازائه لفظ فيلزم عليكم تحقق لفظ مشترك بين معان غير
متناهية لان الباقي من الغير المتناهي بعد طرح المتناهي غير متناه وبوجه آخر وهو ان
كل واحد من الالفاظ المتناهية ان دل على معان متناهية لم يكن جميع الالفاظ المتناهية
دالا على معان غير متناهية لان المركب من امور متناهية العدد كل واحد منها عدة متناهية
يكون متناهيا فالظاهر انه يكون اللفظ الواحد مشتركا بين معان غير متناهية لتفي
الالفاظ المتناهية بالمعاني الغير المتناهية وذلك مما يخل بالتفاهم فيكون دليلكم مبطلا
نفسه لا خصوصية له بابطال مذهبنا فقط الثاني من الدليل على وقوع الاشتراك في اللغة
انه لو لم يقع لزم ان يكون الوجود مشتركًا بين الحادث والقديم بالاشتراك المعنوي وهو
باطل اما الاولى فلانه يطلق عليهما حقيقة فلو لم يكن ذلك باعتبار وضعه لخصوصهما لكان با

باعتبار وضعه للقدر المشترك بينهما وهو الاشتراك معنى واما الثانية فانه لو كان موضوعا
للقدر المشترك بينهما فذلك القدر المشترك فيه اما الذات وهو باطل لانها ليست فيهما
واحدة كيف وذات الواجب القديم مخالفة لسائر الذوات بالحقيقة او الصفة وهي مختلفة
فيهما في القديم واجبة وفي الحادث ممكنة فلو شرك فيهما لزم ان يكون الشيء الواحد واجبا
وممكنا وهو باطل والجواب بطلان التالي واختيار ان القدر المشترك بينهما صفة قولكم
انها واجبة في الواجب ممكنة في الممكن قلنا ان اردتم ان الصفة بذاتها مقتضية فهو باطل لكون
احتياجها الى الموصوف ينفي ذلك وان اردتم انها بالنظر الى ذات القديم واجبة بمعنى ان ذاته
تقتضيها اقتضاء تاما فهو صحيح وعلى هذا قياس كون الصفة ممكنة بالنظر الى ذات الحادث
فان ذاته لا تقتضيها كذلك فعلى هذا المشترك فيه بينهما الصفة ولا اختلاف فيها انما الاختلاف هوم
في اقتضائهما اياه واستوضح ذلك في العالم والمتكلم الذين هما في القديم واجبان وفي
الحادث ممكنان مع انهما مشتركان في معنى واحد قطعا استدل الخصم على عدم وقوع المشترك
بانه لو وقع في اللغة لاخل بالمقصود من الوضع والثاني باطل فكذا المقدم بيان ذلك ان المقصود من
الوضع تفهيم المعاني تفصيلا وهو لا يتاتى بالمشترك لتردد السامع بين معانيه وعدم جزمه بواحد
منها والجواب منع لزوم الاخلال على تقدير وقوعه قولكم التفهيم التفصيلي لا يتاتى بالمشترك
قلنا ممنوع فان القرائن تعرف المقصود مفصلا وتوجب تعيينه في احد المعاني بخصوصه سلمنا
ذلك لكن لا نسلم ان الغرض من الوضع تفهيم المعاني تفصيلا بل الفهم الاجمالي قد يكون مقصودا
للواضع بدليل اسماء الاجناس التي لا يفهم منها الا امر مجمل ولا يفهم منها تفاصيل ما تحتها فيجوز
ان يكون المشترك من هذا القبيل قال وفي القرآن كقوله تعالى ثلثة قروء والاستعداد
للامتثال فائدة اقول القائلون بوقوع المشترك في اللغة اختلفوا في انه هل وقع في
القرآن ام لا فالمشهور وعليه الجمهور وقوعه وذهب قوم الى عدم وقوعه لنا قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وهذا مشترك بين الطهر والحيض وكذا قال الخصم منهما فانه
قوله تعالى والليل اذا عسعس وهو مشترك بين الاقبال والادبار ونحو ذلك احتجوا بانه لو وقع في
القرآن فاما ان يكون مقرونا بالبيان او لا وكل منهما باطل اما الاول فلانه يلزم التطويل

بذكر المشترك مع بيانه من غير فائدة لانه يكفي اداء المقصود بمفرد لا يحتاج الى البيان واما
الثاني فلانه ان وقع غير مبين كان غير مفيد وكل من التطويل وعدم الافادة نقص يجب تنزيه
القرآن عنه والجواب باختيار الشق الاول قولكم يلزم التطويل بلا فائدة قلنا لا نسلم عدم
الفائدة فان ذكر الشيء مجملا اولا ثم ذكره مفصلا ثانيا ابلغ واوقع في النفس كما هو مقرر
بين اهل البلاغة وايضا اللفظ المشترك مع بيانه قد يكون اخف واحصر من ذكر المفرد وبيانه
الشق الثاني قولكم لو وقع غير مبين كان غير مفيد قلنا ممنوع فانه اذا وقع غير مبين فاما ان
يكون متعلقا بالاحكام او بغيرها فان كان الثاني فهو مفيد فائدة اجمالية كما في اسماء الاجناس
وان كان الاول فعموم ذلك مفيد لاستعداد المكلف للامتثال اذا بين لحصول العزم على الامتثال
ويثاب بالعزم على الامتثال وذلك اعظم فائدة قال والترادف واقع كأسد وسبع
اقول الترادف توارد لفظين او الفاظ في الدلالة على الانفراد بحسب اصل الوضع على معنى معنى
من جهة واحدة فخرج بقيد الانفراد التابع مع متبوعه فان التابع لا يدل منفردا على شيء
بل شرط دلالته انضمامه مع متبوعه وبقيد الاصالة المجاز لان المجاز لم يستعمل في
معناه بحسب اصل الوضع وانما هو بمناسبة للمعنى الاصلي وبقيد وحدة الجهة خرج الحد والمحدود
فان المحدود يدل على المعنى بنفسه والحد يدل عليه باعتبار انه مشتمل على اجزائه فليستا دالة
على المعنى الواحد من جهة واحدة بل من جهتين وبعضهم زاد في التعريف وصف الالفاظ بالمفردة
لاخرج بها الحد والمحدود وامثالها وهو مبني على ان الترادف لا يتحقق في غير المفرد
[illegible] فخرج عن التعريف الانسان والحيوان الناطق قاعدا اذا عرفت هذا فنقول اختلفوا
في وقوع الترادف في اللغة وعدمه فالمشهور وعليه الجمهور وقوعه وذهب جماعة الى عدم
وقوعه وما يتوهم من الترادف فهو ليس منه حقيقة وانما هو من الالفاظ المتباينة المتواصلة
بعضها موضوع للذات والآخر لصفتها او بعضها للصفة والآخر لصفتها ووقع الالتباس في ذلك
لشدة الارتباط بين هذه المعاني لنا على وقوعه في اللغة الاستقراء فان لفظ اسد وسبع
المفترس وقعود وجلوس للهيئة المخصوصة وامثال ذلك مما صرح به اهل اللغة بوضع كل منها
للمعاني المذكورة فيصدق عليه التعريف فيكون كذلك واما ما تمحلوه في دفع ذلك بان قالوا

الوضع لمعنى واحد بل لمعنيين مختلفين فان الجلوس مثلا اسم لارتفاع المضطجع واستوائه
جالسا والقعود اسم لانحطاط القائم وقعوده على الارض وهكذا في غيرهما مما يدعى انه
من الترادف والتحقيق ان ذلك مما عدم دليل واضح على ذلك من جهة العرف او النقل عن العرب وما
هو كذلك يجب المساواة كما لا يخفى قال ويجوز ابدال كل منهما ولا يرد خداي اكبر اقول هل يجوز
اقامة كل من المترادفين مقام الاخر الاكثر وهو الحق على الجواز مطلقا وقيل بالمنع مطلقا
وقيل بالتفصيل فيجوز في اللغة الواحدة دون اللغتين وعليه البيضاوي وجماعة لنا ان صحة
التركيب من متعلقات المعنى دون اللفظ والمعنى في صحة انضمامه الى معنى آخر حين ما يكون
مدلولا لاحد اللفظين فلا بد وان يبقى تلك الصحة حال كونه مدلولا للفظ الاخر فان قيل
لو صح وقوع احد المترادفين مكان الاخر لصح خداي اكبر في موضع صح الله اكبر والتالي باطل
فكذا المقدم والجواب ان النزاع في وقوع احد المترادفين مكان الاخر في افادة اصل المعنى
وح نقول الملازمة صح خداي اكبر في افادة اصل المعنى الله اكبر ونحن نلتزم ذلك في اصل
الافادة ولا في تكبيرة الاحرام اذ قد تعبد فيها بالتلفظ بهذا اللفظ المخصوص لغرض
على انه ما عداه فيها سلمنا لكن هذا لا يتم عند من يخص الجواز باللغة الواحدة ويمنعه في اللغتين
لجواز ان يكون المنع منا حيث انهما لسانان مختلفان فلا يصح اقامة احدهما مقام الاخر
في الحاشية فرعوا على هذا جواز نقل الحديث بالمعنى لكن انما يجوز ذلك للعارف بطرق
العربية ومواقع الالفاظ الا ترى انه يجوز ان يكون مراده بصاحب ذي … لا … مع الحديث
مذ … ان ذا بمعنى صاحب … تفريع هذا الفرع على هذه المسألة فان من
وقوع احد المترادفين موقع الاخر لا يجوز عنده نقل الحديث الا باللفظ من غير ان يبدل
الناظم مراده فيها ومن جوز ذلك جوز ذلك لعدم الاختلال في المعنى بوضع احد المترادفين
مكان صاحبه في المسألة ابحاث ذكرناها في … العدم لعرض المهم لها اما اشتراط
معرفة الناقل للعلوم العربية ومواقع الالفاظ فاجماعي ووجه عدم جواز …
ذيل ان اضافة ذي بمعنى صاحب الى العلم غير صحيح بل شرط صحة استعماله اضافته الى
اسماء الاجناس كما هو مبين في محله قال ويفيد التوسعة والتزيين وتيسير العلا

اقول

اقول الثاني ابو … ووقوع المترادف في اللغة استدل بانه لو وقع لكان وضعه خاليا
عن الفائدة والتالي باطل اما الاول فلان الغرض من الوضع افهام المعنى يحصل بالوضع الواحد
وضع ما عداه عبثا واما الثانية فلان الواضع حكيم لا يصح منه العبث والجواب منع الملازمة
فان له فوائد شتى منها التوسعة في التعبير عن المعنى حيث يمكن التعبير عنه ببعض الالفاظ
عند نسيان بعضها والتوسعة في تيسير النظم فانه قد يمتنع وزن البيت او قافيته مع بعض اسمائه
ويصح مع الاسم الاخر ومنها التزيين اي تزيين الكلام بان يورد مشتملا على انواع البديع
كالتجانس فانه يجوز ان يكون احد المترادفين متجانسا مع كلمة دون الاخر نحو رحبة رحبة
والسعة وكالتطابق الذي هو ذكر معنيين متقابلين اذ قد يحصل باحدهما دون الاخر بان يكون
احدهما موضوعا بالاشتراك لمعنى آخر غير ما يراد عليه يحصل باعتباره التطابق وفرض عدم
وضع مرادفه لذلك المعنى كما قال العمري البغدادي خسنا خير من خسكم فقال البغدادي في
جوابه خسنا كم خير من خيارنا كم فقد حصلت المطابقة بينهما باعتبار انه اراد بالخس الخس ضد
الخيار ضد الاخيار وحصل التناسب رعاية النظر بوجه آخر وهو ان يراد من الخس النبت
المعروف بالخيار والقثاء ولو فرض تقدم وضع القثاء للنبت المعروف من غير ان يكون الخيار
مرادفا لما حصل التقابل وذلك يظهر في التأمل قالوا ثانيا لو وقع الترادف في اللغة لزم
تعريف المعرف وهو باطل بيان ذلك ان اللفظ الاول عرف المعنى فيكون مرادفه تعريفا لما
عرف بالاول والجواب منع الملازمة فان المراد في علامة ثانية ونصب علامة ثانية لمعنى يحصل
المعرفة بكل منها على البدلية جائز غير ممتنع قال وليس منه الحد والتابع اقول ان اشهر
الحد ليس مرادفا للمحدود وكذا التابع ليس مرادفا للمتبوع فان الحد ليس لان المفصل
كدلالة المحدود فاختلفا جهة الدلالة اعتبر وحدتها في الترادف والتابع لا يدل
منفردا على معنى مثل بطشان … اذا انضم الى عطشان وقيل بطشان
لا منفردا ولا مع متبوعه وهو ما ينافي الترادف وهذا او … الحد الذي ليس لفظيا
هو ما عدا الحد اللفظي واما اللفظي فمرادف فلا ينافي قولهم ان الحد اللفظي هو تعريف
اشهر مرادف كما تقدم بيانه قال الحقيقة لفظ مستعمل في معنى اول اقول الحقيقة فعيلة

من نحو اذا ثبت فهي اما بمعنى الثابتة او بمعنى المثبتة فعلى الاول التاء للتانيث وعلى الثاني
للنقل من الوصفية الى الاسمية لاستواء التذكير والتانيث في فعيل بمعنى مفعول وفي الا
صطلاح لفظ مستعمل في وضع اول وفي الحاشية اي بالنقل من لافظ ولفظ في للسببية كانه
قوله ان امرأة دخلت النار في هرة وقول الفقهاء يجب في الوضوء والمتبادر السببية
القريبة فخرج المجاز الذي له حقيقة فانه وان كان مستعملا بالنقل من لافظ بسبب وضع اول
لكن سبب هذه الاستعمال بعيد واخرجه المحقق الشريف باخذ قيد الحيثية اي من حيث انه مستعمل
وضع اول وفيه ما فيه وقولنا بالنقل لاخراجه بعد تلفظ لافظ بحقيقته وقولنا من لافظ
هذا المجاز عند تلفظ الغير بحقيقته انتهى وقوله اي بالنقل من لافظ بيان لان المراد من
سوا المستعمل كذلك فيرجع التعريف الى ان الحقيقة لفظ مستعمل بالنقل من لافظ بسبب وضع اول
وليس في ذلك تقدير في التعريف بل بيان لما هو المتبادر منه فقيد بالنقل يخرج المجاز
تلفظ بحقيقته فانه يصدق عليه انه لفظ مستعمل في وضع اول لكن لا بالنقل اذ لم يستعمل بالنقل
وبقولنا من لافظ يخرج المجاز اذا تلفظ الغير بحقيقته فانه يصدق ان لفظ مستعمل بالنقل
بسبب وضع اول لكن لا من لافظ هذا ما ذكره المحشي وفيه نظر فان لفظ الاسد الذي تلفظ
قصد به الحيوان المفترس عمرا الذي تلفظ به عمرو وقصد به الرجل الشجاع فان اللفظ هو
الكيفية القائمة بالهواء المجاور لفم المتلفظ وح فلا يصدق على لفظ الاسد المستعمل في
الرجل الشجاع الذي تلفظ به زيد عند تلفظ الغير به وارادة معناه الحقيقي انه لفظ مستعمل
بالنقل بسبب وضع اول ويمكن ان يجاب بان المراد باللفظ الواحد ما تركب من الحروف المعينة
على صورة معينة كلفظ الاسد ان تلفظ به الف لافظ وح فيستقيم الكلام ثم انه على تقدير
جعل في للسببية تكون متعلقة بالاستعمال لا مثل قولهم اللفظ مستعمل في المعنى الفلاني بل
قولهم هذا اللفظ يستعمل في وضع الشرع على معنى انه يستعمل بسبب وضع ابقاء الوضع على معناه
من غير حمل على الموضوع له احتاج الى زيادة قيد لا يصح التعريف بدونه وهو في
اصطلاح التخاطب حتى اذا اراد من السببية السببية القريبة يخرج المجاز الذي له
حقيقة لان سببية الوضع الاول لاستعماله بعيدة والسبب القريب له مناسبة للمعنى الحقيقي

المحقق

المحقق الشريف في حاشيته على شرح المختصر حكم بانه لا يخرج الا بقيد الحيثية قال واعلم انه
لا بد في تعريف الحقيقة والمجاز على اي وجه كان من اعتبار حيثية الاستعمال اي الحقيقة اللفظ
المستعمل بسبب وضع اول من حيث هو كذلك اي من حيث انه مستعمل بسبب الوضع الاول لئلا ينتقض
بالمجاز الذي له حقيقة اذ يصدق عليه انه لفظ مستعمل بسبب وضع اول في الجملة اي بالسببية
البعيدة وان لم يكن استعماله المجازي بسببه انتهى واورد عليه بعض الافاضل في حاشيته بحثا
حاصله ان كلام السيد يرجع الى ان التفرقة بين الحقيقة والمجاز باختلاف الحيثية والاعتبار
فيصدق على اللفظ الغير مستعمل في معنى مجازي عند الاستعمال انه لفظ مستعمل بسبب الوضع
اول من حيث انه مستعمل بسبب وضع الاول ويرجع الكلام الى ان التسمية بالحقيقة والمجاز بجهة
الاعتبار من غير ان يكون فيه دلالة على كونه حقيقة في اي وقت من الاوقات ثم ان هذا
خروج هذا المجاز عن التعريف بان المراد من المستعمل بالنقل ما اللفظ المستعمل في معناه المجازي
حين استعماله فيه لا يصدق عليه التعريف ووجه نظره حمل المستعمل في كلام المحقق الشريف على
مطلق على المستعمل بالنقل والقول ظاهر كلام المحقق الشريف انه اراد من المستعمل المستعمل بالنقل
فيرجع الكلام بعد قيد الحيثية الى ان اللفظ المستعمل بالنقل بسبب الوضع الاول من حيث استعماله
النقلي بسبب الوضع الاول هو حقيقة واذا كان استعماله النقلي بسبب الوضع الاول من حيثية
بل من حيثية المناسبة للمعنى الحقيقي فهو مجاز وح فيكون فيه دلالة على كون اللفظ حقيقة في اي
وقت من الاوقات واما ما ذكره هذا المحشي من خروج ذلك المجاز بارادة المستعمل بالنقل فتقرير
صحيح فانه لا يخرج بذلك فقط بل لا بد من ارادة السببية القريبة التي هي دليلها الحيثية
فان اللفظ حال استعماله في المعنى المجازي يصدق عليه انه لفظ مستعمل بسبب وضع اول لكن
سببية الوضع الاول في الجملة لاستعماله ظاهرة فلو اريد بها القريبة او قيد الحيثية الدال
عليها خرج كما لا يخفى واعلم ان اقسام الحقيقة ثلثة لغوية وعرفية وشرعية والنسبة فيها
الى الواضع والتعريف المذكور صادق على جميع اقسامها قال والمجاز في عرفه العلماء
اقول المجاز مصدر الجواز بمعنى العبور نقل الى الفاعل اي الجائز ثم اطلاقا لاسم الجزء
المعنى المصدري على المحل ثم نقل اصطلاحا الى اللفظ المستعمل في غير وضع اول لعلاقة بينهما

الموضوع له اولا وغيره والعلاقة هي اتصال ما بين المعنيين قيد لعلاقة احتراز عن نحو
استعمال لفظ الارض في السماء لعدم العلاقة واعلم ان الحاجبي وبعض الاصوليين عرفوا
المجاز بانه اللفظ المستعمل في غير وضع اول على وجه يصح واحترزوا بقولهم على وجه يصح عن نحو
استعمال لفظ الارض في السماء والاستاد احترز عن مثل ذلك الى قوله لعلاقة وفي
الحاشية يمكن ان يكون وجه العدول عن قولهم على وجه يصح الى هذا ان العلاقة مصححة
وتخلف الصحة عنها لا يقدح فيها ثم ربما كان لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزء من
المقتضي والتخلف لمانع عن المقتضي جائز انتهى وهو جيد لكن ما ذكره من ان قولهم على وجه
يصح اخص يتناول لمذهب القائلين بوجوب النقل في احاد المجازات وعدم الاكتفاء بوجود نوع العلاقة
وقوله لعلاقة فقد يشعر بان العلاقة فقط كافية في الاستعمال فلا يشمل مذهب القائلين
بوجوب النقل لزعمهم ان الاستعمال في المعنى المجازي ليس لعلاقة فقط بل لها مع شيء آخر
وهو النقل بل ربما يقال ان العلاقة لا اعتبار لها في الاستعمال على ذلك التقدير وكان
المص لما كان منكرا لذلك القول لا سيطاله بعد لم يلتفت الى كون التعريف منطبقا عليه
قال ولا يشترط فيها قبله اقول اللفظ بعد وضعه وقبل استعماله ليس حقيقة ولا مجازا لعدم صدق
شيء من حديهما عليه لان جنسهما المستعمل ولم يشمل ذلك اللفظ قبل الاستعمال قال وهي
خمسة وعشرون اقول لما بين ان المجاز لا بد فيه من العلاقة لاجرم وجب بيانها فنقول
انواع العلاقة ثم اختلفوا في عددها والمشهور ما ذكره الاستاد انها خمسة وعشرون
وفي الحاشية الحصر في هذا العدد استقرائي وهذا تفصيلها السبب للمسبب كالمطر للنبات الثاني
عكسه كالاثم للخمر الثالث الكل للجزء كالاصابع للانامل الرابع عكسه كالوجه للذات الخامس
الملزوم للازم كالنطق للدلالة السادس عكسه كشد الازار لاعتزال النساء السابع
المشابهة للمشابه كالاسد للشجاع الثامن المطلق للمقيد كاليوم ليوم القيامة التاسع
عكسه كالعنق للرقبة العاشر الخاص للعام كزيد للعالم الحادي عشر عكسه كعكس الاخير الثاني عشر
نحو واسئل القرية حذف المضاف الثالث عشر حذف المضاف اليه نحو انا ابن جلا الرابع عشر
المجاورة كجري الميزاب الخامس عشر الاول الى ما يؤول اليه اعصر خمرا السادس عشر ما كان عليه

والثا

والثاني اما لم يبق السابع عشر المحل للحال كالمجلس لحضاره الثامن عشر عكسه كمكة التاسع عشر
الالة لذيها كاللسان للذكر العشرون البدل لبدله كالدم للدية الحادي والعشرون
المعرف باللام لواحد او خلوا الباب الثاني والعشرون النكرة اعتبر للعموم علمت نفس الثالث
والعشرون الضد للضد الرابع والعشرون بين الله لكم ان تضلوا الخامس والعشرون
الزيادة ليس كمثله شيء ولا يخفى امكان رد هذا العدد الى الاقل منه كرده الحاجبي الى
خمسة والرازي الى اثني عشر ورده غيرهما الى اثنين اشهر والحنفية التي رد ها الحاجبي الى
ايهام الاشتراك في الشكل والاشتراك في الصفة والكون والاول والمجاورة اما الرازي
فردها الى اثني عشر وهي السبب للمسبب وعكسه تسمية الشيء باسم مشابهه وتسمية الشيء باسم ضده وتسمية
الجزء باسم الكل وعكسه والاول والكون والمجاورة والمجاز العرفي كالراوية في المزادة والمجاز
الزيادة وتسمية المتعلق باسم المتعلق وبعضهم ردها الى اثنين المشابهة وعدمها وكلها اذن
اختلاف في اللفظ وعند التحقيق فالجميع يرجع الى شيء واحد وهو ما ذكره الاستاد في الحاشية
وصل مولانا لبيك كمثله شيء من ابواب المجاز باعتبار الزيادة من التركيب الى ابهام المبتدئين
فالتحقيق ان الكاف ليست زائدة وليس هناك مجاز باعتبار الزيادة وان الكلام من نفي
المثل على سبيل المبالغة وتقريره ان ذاته تعالى لا يشبهها الاشياء وجاء الكلام في
وعدمه فاذا نفي مثل مثله لزم نفي المثل البتة لانه لو وجد المثل لوجد مثل المثل لان ذاته
تحققه فهو مثلها فيلزم التناقض اعني نفي المثل مع ثبوته وحاصله انكم نفيتم مثل المثل في
تقدير وجود المثل كان مثل المثل متحققا ونظيره قولهم ليس لاخي زيد اخ فان صدقه منوط
بانتفاء اخ زيد لانه لو كان له اخ كان زيد اخاه فصدق ان لاخي زيد اخا قال
ويكفي عن نقله اقول في كلام في وجوب نقل نوع العلاقة عن اهل اللغة انما الكلام في انه هل
يشترط في احاد المجاز نقلها عن اهل اللغة او يكفي ثبوت استعمال نوع العلاقة فالمشهور
بين الاصوليين وعلماء البيان وهو الحق عدم اشتراط نقل احاد المجاز بل يجوز لكل احد ان يخترع
ما يشاء من التجوزات مع ثبوت نوع العلاقة وذهب جماعة الى اشتراط نقل احاد المجاز
عن اهل اللغة فلا يجوز استعمال المجاز لم تكن العرب قد استعملته بخصوصه لنا على الاول

ولكنه نوع العلاقة

اذ لو كان النقل شرطاً لتوقف اهل العربية في تجوّزاتهم واستعمالاتهم على النقل عن ورة
ولبحثوا عنها عن قضاء المتتبع لكلامهم يحكم بعدم ذلك بل هم يجعلون مجازات واستعارات يجد دة
لم يستعمل قبل قالوا لو كان التجوّز بمجرد العلاقة كان في المجاز نخلة للحائط الطويل
للشابهة المعتبرة ونحوها شبكة للصيد للمجاورة وابن للاب للسببية وامثالها بطل ذلك
المقدم قلنا نوع العلاقة مقتضٍ لصحة الاستعمال وتخلّف الصحة عنها لمانع لا يقدح في
كونها هي المقتضية لم فان عدم المانع ليس جزء المقتضي ثم لا يلزمنا تبيين المانع بل يعلم
اجمالاً ان ما كان ممتنعاً استعماله مع وجود العلاقة فهو لمانع منع من الاستعمال وذلك حاصل
انه حيث يعلم امتناع الاستعمال مع وجود العلاقة يحكم بوجود مانع هناك اجمالاً او على التفصيل
فيه ذلك فان علم او ظن وجود مانع فيه لم يستعمل والا جاز استعماله لان الاصل عدم المانع
قال وقد يعرف بالسلب لا دوراً اقول يعرف كون اللفظ مجازاً اما بالقرينة بان
اهل اللغة انه مجاز او بذكر حد المجاز او خاصته او بالنظر لنظر وذلك بوجوه منها صحة
سلب المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال في نفس الامر كالحمار للبليد فانه يصح انه ليس بحمار
الاخير للاحتراز عن مثل قولهم للبليد ليس بانسان لعدم بعض الصفات الانسانية فيه وقوله
ولا دوراً دفع للاعتراض الوارد على كون صحة السلب علامة المجاز وحاصله ان المجاز
لا يعرف الا بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية عن مورده لان سلب بعضها لا يثبت المجاز لجواز
الاشتراك وسلب جميع المعاني الحقيقية عنه لا يصح الا اذا علم انه ليس شيئاً منها والعلم بانه
ليس شيئاً منها يتوقف على العلم بكونه مجازاً او يستلزمه وعلى كل حال فالدور لازم والجواب
ان المراد هو لنا صحة السلب علامة المجاز انا اذا علمنا المعنى الحقيقي للفظ ومعناه
المجازي ولم نعلم ما اراد القائل منه فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد
المجازي وذلك ظاهر ولم يتعرض لعكسه لكون علامة الحقيقة عدم صحة السلب اللزوم الدور
اذ ما علم عنده الجواب المذكور فانا اذا علمنا المعنيين وجهلنا المراد فلا يمكن
كونه حقيقة بعدم صحة سلب المعنى الحقيقي فان الشامل المستعمل في فرد مجاز مع امتناع سلب
معناه الحقيقي عن مورد استعماله ومنها عدم اطراده وهو عبارة عن ان يستعمل اللفظ في محل

لوجود معنى ولا يستعمل في محل آخر وان وجد ذلك المعنى فيه كقوله تعالى واسئل القرية فان السؤال
قد استعمل في هذا المحل بنسبة السؤال الى القرية بسبب تعلقه باهلها ولم يستعمل في محل آخر مثل
اسئل الجدار وان وجد فيه ذلك السبب اعني تعلق السؤال بالاهل وهذا اولى من قول بعضهم
في شرح التهذيب لعلامة ان القرية قد اريد بها اهلها ولا يمكن ان يراد من الجدار اهله
لان عدم الاطراد انما يكون بالنظر الى اللفظ وحده وقوله ره ولا عكس معناه ان الاطراد
ليس دليل الحقيقة فان المجاز قد يطرد كالاسد للشجاع والاقل الى ارجاع وقد لا عكس في
العلامتين اما الاولى فلما عرفت من ان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي ليس علامة الحقيقة فان اللفظ
العام اذا اطلق على الخاص من حيث الخصوص كان مجازاً مع عدم صحة سلب المعنى الحقيقي عنه
واما الثانية فلاطراد المجاز ثم ان ههنا اعتراضاً مشهوراً وارداً على عدم كون الاطراد علامة
المجاز وحاصله انا نجد بعض الالفاظ غير مطردة في معانيها الحقيقية فان الفاضل موضوع لله
العلم ولا يطلق عليه تعالى مع كمال علمه والسخي موضوع لذي الجود ولا يطلق عليه تعالى مع كمال جوده و القارورة
موضوعة لما يستقر فيه الشيء ولا يطلق على غير الزجاج مما يستقر فيه الاشياء والجواب ان الفاضل
مطردة فيما وضعت له لتقييد معنى الفاضل بمن شانه الجهل لا انه لذي العلم مطلقاً والسخي بمن شانه
البخل لا انه ذو الجود مطلقاً والقارورة بكونها زجاجة لا ما يستقر فيه مطلقاً قال وفي القرآن
كثير واسمائه توقيفية اقول ذهب الظاهرية الى عدم وقوع المجاز في القرآن والحق وقوعه
فان قوله تعالى واسئل القرية وجعلها جداراً يريد ان ينقض وجزاء سيئة سيئة مثلها وامثال
ذلك من قبيل المجاز وما حملوه في الحمل على الحقائق كما يقولون في واسئل القرية ان المراد
اسئل جدرانها فانها تجيبك بناءً على ان ذلك معجزة ليعقوب عم ونحوه لا يخفى ما فيه من النظر
مع في صور معدودة ولا يمكن في غيرها من المجازات التي بلغت لكثرة الى حد يجعل القطع بذلك
والحاصل ان المخالف اما ان يقول ان هذه الالفاظ حقائق فيما اراده سبحانه منها
وضعت لذلك في اللغة العربية فذلك فاسد لانا نعلم ضرورة ان ذلك لم يرد الا على وجه
التشبيه ونحوه واما ان يقول انها مجازات في اللغة الا انها صارت حقائق شرعية فيما اطلق
عليه فقط اي لذلك لا يسبق الى الفهم هذه المعاني منها عند اطلاقها مجردة وهو ظاهر الشذوذ

بأنه لو وقع في القرآن لصح إطلاقه فإنه يجوز عليه أيضا والثاني باطل أما الأولى فلأن من اتصف
بشيء صح اشتقاق صفة له منه تحمل عليه وأما الثانية فللاتفاق على عدم جوازه وأجيب
أنا نريد محترزا فإطلاقه ممنوع كيف وأسماؤه الشريفة توقيفية يجب تعليقها من الكتاب
إلى ما ثار وعقود وأسماؤه توقيفية وإن أريد صحته لغة فبطلان التالي ممنوع قال وهو خير
من الاشتراك لأن غلبته تغلب مزاياه مع معارضتها بمثلها أقول إذا وقع التعارض بين
المجاز والاشتراك كما إذا احتمل اللفظ لأن يكون مجازا أو مشتركا فالمجاز أولى من الاشتراك
فليحمل اللفظ عليه لوجهين الأول كثرة المجاز في اللغة بالنسبة إلى المشترك وقد علم ذلك بالاستقراء
حتى أن ابن جني قد بالغ فقال إن أكثر اللغة مجازات والكثرة أمارة الظن فالحمل عليه
أولى الثاني أن في المجاز مزايا ليست للاشتراك فإنه لا يخل بالتفاهم عند تعذر القرينة
بخلاف المجاز فإنه مع القرينة يحمل على المعنى المجازي ومع عدمها على الحقيقي ومنها أن المشترك
يجب تعلقه معا بخلاف المجاز ومنها أنه قد يؤدي إلى مستبعد كضده أو نقيض المراد
في الاشتراك أولى من المجاز لمزايا استفيدت منها استعداد المختلف للاشتقاق إذا كان
ومنها اطراده بخلاف المجاز فإنه قد لا يطرد ومنها أن الاشتراك يحصل بوضع واحد بخلاف
المجاز فإنه يحتاج إلى الحقيقة وإلى ما يصح مجازا أو إلى علاقة يحصل لأجلها صحة المجاز وما
يحتاج إلى واحد أولى مما يحتاج إلى أشياء ومنها أنه قد يتوصل به إلى أنواع البديع كالتجنيس
إيراده على وجه يحتمل معنيين يجوز أن يعنيك ونحو ذلك قلنا أغلبية المجاز وكثرته تغلب مزايا
الاشتراك وفوائده فإن هذه المزايا والفوائد إنما تعتبر لكونها توجب الظن الغالب الأرجح
على المجاز وذلك لا يعتبر مع تحقق أغلبية المجاز على ما ذكرنا من أن أكثر اللغة مجاز على أن
ما ذكرتم من فوائد الاشتراك ومزاياه معارضة بمثلها في المجاز فإن من مزايا المجاز ما تقدم
ذكره من عدم الإخلال بالتفاهم وعدم تعدد الوضع ونحو ذلك ومنها أنه قد يتوصل إلى
أنواع البديع كالسجع كقولك حمار ثرثار ولو قلت بليد لفات وإيجابه كقولك
الأشهب دم بخلاف ... والمجانسة ... بخلاف ... ونحو ذلك فكونه
المجاز في مقابلة مزايا الاشتراك وتسلم أغلبية المجاز وأكثريته عن المعارض قال

الاشتراك فيكون الحمل عليه أولى ومنها ثبوت الحط إنما يتم لو ثبت سبق وضع اللفظ للمعنى
لو دار بالنسبة إلى المعنى الأخير بين المجاز والاشتراك فقدم المجاز لكن ثبوت سبق الوضع
لأحدهما بعينه لا يخلو من إشكال إذ يحتمل السبق للمعنى الآخر فينعكس الحط ثم في الكلام قال
ولا يستلزم الحقيقة كالرحمن والفائدة محتملة أقول لا كلام في أن الحقيقة لا تستلزم
المجاز بل يجوز أن يستعمل اللفظ في الموضوع له من غير أن يستعمل في معنى آخر لمناسبة له إنما
الخلاف في استلزام المجاز للحقيقة هل يجوز أن يستعمل اللفظ في غير الموضوع له ولا يستعمل
فيما له الأكثر على عدم الاستلزام أيضا وهو الحق وذهب جماعة إلى الاستلزام لنا على ذلك أن
لفظ الرحمن موضوع لذي الرحمة وهي رقة القلب التي لا تتصور في حقه سبحانه فهو مجاز
مع أنه لا يستعمل في معناه الحقيقي الذي هو غيره سبحانه لأن إطلاقه عليه ولم يرد نطقا
قد استعمل في غيره كقول شاعر بني حنيفة في مسيلمة الكذاب ... لو دري لا زلت رحمانا
ونحن ... لأنا نقول في ذلك شاذ مردود فإن أهل اللغة قالوه من تعنتهم في كفرهم فلا
به فإن قيل يجوز أن يكون قد أطلق في اللغة على غيره سبحانه ... شرعا أو عرفا فإن عدم الوجدان
لا يدل على عدم الوجود قلنا عدم جواز الاستعمال في المعنى الحقيقي في الجملة كاف في إثبات
المطلوب الذي هو عدم استلزام المجاز للحقيقة لأنه مجاز ولا حقيقة له هذا والقائل
بقول الرحمن ... الوضع مجازا بالنظر إليه سبحانه لكنه صار حقيقة عرفية فيه نعم فإنه
فقطع يتبادر إلى الفهم عند إطلاقه وذلك علامة الحقيقة فلا يتم الاستدلال المذكور وفي
يقع ... الحقيقة أول الأمر وهو كاف ... خطأ قالوا لو لم يستلزمها لزم خلو الوضع
عن الفائدة وهو باطل بيانه أن الفائدة في الوضع إفادة المعاني المركبة كما هو المشهور فلو
وضع اللفظ لمعنى ولم يستعمل فيه لم يحصل وقوعه في التركيب فلم يكن لوضع اللفظ فيه فائدة الجواب
منع الملازمة فإن ... فائدة الوضع إفادة المعاني المركبة قلنا انحصار الفائدة فيما ذكرتم
ممنوع فإن وضع اللفظ لمعنى يصحح التجوز فيما يناسبه فائدة أيضا وإليه أشار بقوله والفائدة
محتملة على أنا نمنع بطلان التالي ونقول ليس كل ما يقصد به فائدة مترتبة عليه فإنه يجوز
لتلك شروط الحجة قال ومنها مخالفته ... على وجه أربعة مشهورة أقول لما ذكر

المجاز اللغوي والحاكم اراد ان يبين الخلاف الواقع في نحو انبت الربيع البقل وان المجاز فيه
عقلي او لغوي فنقول الوجوه الواقعة فيه اربعة ثلثة منقول وواحد منها غير منقول فالاول
وهو مذهب عبد القاهر والامام الرازي ان المجاز فيه عقلي لا لغوي فلفظ الاسناد لم يتجوز
في شيء منها وانما وقع التجوز في الاسناد باعتبار ان الفعل قد اسند الى غير ما يقتضي العقل
اسناده اليه فيكون التصرف في امر عقلي لا لغوي الثاني قول الحاجبي وهو ان الفعل موضوع
للنسبة الى ما هو صالح لان يكون فاعلا له حقيقة فاذا استعمل في غيره كان مجازا لغويا فهو في
ذلك مجاز عن المعنى الذي يصح اسناده الى المسند اليه المذكور سواء كان قبيحا له
او ملابسة اخرى فمعنى مثل انبت الربيع البقل انمى فهو مجاز عن التسبيب العادي اي عن ما
هو سبب عادة الثالث قول صاحب المفتاح وهو ان المسند اليه استعارة بالكناية والمراد
المجاز في المسند اليه فقط والاستعارة بالكناية عنده هي ان يشبه شيء بشيء ويذكر
ويراد منه المشبه ادعاء بواسطة قرينة وهي اثبات شيء من لوازم المشبه به المساوية للمشبه فهذا
ان المراد بالربيع في هذا التركيب معناه الحقيقي بادعاء انه فاعل حقيقة بقرينة
اثبات اليه ويرد عليه ان ادعاء كون الربيع فاعلا حقيقيا ومصورا بصورته لا يوجب ان يكون
الاسناد اليه حقيقة وايضا الاستعارة بالكناية عنده من اقسام المجاز اللغوي فيكون المسند
اليه في هذا التركيب مجازا مع انه لا فائدة في ان المراد معناه الحقيقي بادعاء انه من افراد المشبه
به وادعاء ذلك لا يوجب كونه مجازا او في ذلك كلام طويل لا يسعه المقام ثم ان صاحب المفتاح
لا يقول بالمجاز في التخييلية للكناية وان هذا التركيب مما اشتمل على الكناية فقط فان كون
قرينة الاستعارة تخييلية لا يخفى ما فيه الرابع الا ان يكون استعارة تمثيلية بان يشبه الصورة الحاصلة
من قولك انبت الله البقل بصورة الحاصلة من قولك انبت الربيع البقل ليستعار الثاني
للاول كما يشبه صورة المتردد في امر بصورة المتقدم والمتأخر ويستعار الالفاظ الدالة
الثاني للاول وهذا الوجه وان كان محتملا الا انه لم ينقل عن احد من علماء العربية قال
والحقيقة الشرعية للمتشرعة ثابتة والشارع محل كلام ولا ثبوتها المتبادر منه
ما فيه ولا يلزم عدم عربية القرآن اقول لا كلام في وجود الحقيقة اللغوية كالانسان

والقرى ولا في حقيقة العرفية العامة كالدابة التي في الاصل لما يدب على الارض المخصوصة
عرفا بذات القوائم الاربع ولا الخاصة كالحاكم انما الذي وقع فيه الخلاف وقال
الشافعي بين الاصوليين هو الحقيقة الشرعية والمراد بها اللفظ الذي وضعه الشارع
بحيث اذا اطلق فهم منه على اصطلاحهم المعنى المنقول اليه بلا قرينة كالصلوة للاركان
المخصوصة بعد كونها في اللغة للدعاء ونحوها من الالفاظ المتداولة شرعا اهل الشرع في
المعنى الشرعي او انها في كلامه مجاز في المعنى الشرعي وفائدة الخلاف تظهر عند اطلاق الشارع
لفظا منها مجردا عن القرينة محتملا للمعنى اللغوي والشرعي فهل يحمل على المعنى اللغوي او الشرعي
فان قلنا بثبوتها يحمل على المعنى الشرعي والا فعلى اللغوي لا اسناد الكلام فصل المقام وقال
ان الحقيقة الشرعية الكائنة للمتشرعة اي لاهل الشرع فهي ثابتة اي ثابتة مثبوتا شايعا
ولا خلاف لانها حقيقة عرفية بالنظر اليهم لكثرة تداولها فيما بينهم ولسبق حاجتهم اليها
عنها فهي عيب لو طلبت في كلامهم من غير قرينة يتبادر منها المعاني الشرعية فيحمل في كلامهم عليها
واما الحقيقة الشرعية للشارع بمعنى انه اذا نقلها الى هذه المعاني بحيث تحمل في كلامه مجردة
عن القرينة عليها ففيه كلام بناء على عدم الدليل على ذلك وقد يتراءى في الظاهر ثبوتها المتبادر
المعاني الى الفهم عند سماع هذه الالفاظ من دون قرينة والتبادر علامة الحقيقة وفيه نظر فان
تبادر هذه المعاني الى الفهم عند سماع هذه الالفاظ ان كان بالنظر الى اطلاق الشارع فممنوع
بل اول البحث وان كان بالنظر الى اطلاق المتشرعة فلا يفيد لان اللازم منه كونها حقايق
عرفية لهم لا حقايق شرعية واما القاضي الباقلاني فقد نفى وجود الحقايق الشرعية واختلف
في تفسير مراده فقيل انه اراد انها مجازات لغوية لم تبلغ رتبة الحقيقة فلم تترجح اولوية عرفية
وقيل انه اراد انها مستعملة في معانيها اللغوية والزيادات عن داخلة في مسماها فهي مستعملة في
معانيها اللغوية والتغير لثاني بطلان الصلوة لو كانت باقية في المعنى اللغوي فهو الدعاء
او للاتباع فيصح اطلاقها حال العدم كما في صلوة الاخرس والمنفرد الذي لا دعاء في الاول
ولا اتباع في الثاني فان قلت لا اولا بطل الشطط بانها حقايق في المعاني الشرعية لفهمها بلا
قرينة قلنا ذلك في عرف المتشرعة والكلام في عرف الشارع وهو يجوز ان يكون فيه مجازا او لم يثبت

رتبة الحقيقة واقول يمكن ان يستدل على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية بان نقل الاصل عدم
الشارع تلك الالفاظ عن معانيها اللغوية وكونها حقائق يستلزم النقل المخالف للاصل
فيترك وفاقا فان قلتم خالفنا الاصل لدليل قلنا دليلكم لا يتم فلا نخالف الاصل لاجله
النافون الحقيقة الشرعية بانها لو وقعت لما كان القرآن عربيا والتالي باطل اما الاولى
فلان الفاظه على ذلك التقدير غير عربية لان العربية موضوعة وضع العرب وغيرهم مع اشتمال القرآن
عليها فيلزم من ذلك عدم عربيته لان ما بعضه خاصة غير عربي واما الثانية فلان القرآن
لقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا والجواب بمنع الملازمة لانه على ذلك التقدير
قلنا ممنوع فانها تكون حقائق شرعية مجازات لغوية والمجازات الحادثة وان لم
احادها من العرب عربية لثبوت تجوز العرب بنوع العلاقة كاطلاق لفظ الجزء على الكل
لاطلاق الكل على الجزء مجازا ونحوه سلمنا عدم عربيتها لكن لا نم ان القرآن
ولا يات لم عدم لك فان الظاهر في قوله انا انزلناه قرآنا عربيا يعود الى السورة
القرآن قرآن لاشتراك الكل والجزء في المعنى الصحيح للاطلاق كالماء اى كما يطلق
كالماء البحر وعلى مجموع الماء واذا ثبت هذا لم يلزم من كون القرآن عربيا كونه بالكلية
يعزو وقوع شيء فيه سلمنا عربية الجميع وعدم عربية هذه الالفاظ لكن لا نم خروجه به
من العربية فان الشعر الذي فيه القليل من غير العربية لا يخل باطلاق
ان الالفاظ العربية على القرآن يكون على سبيل المجاز والاطلاق وان كان الاصل الحقيقة
وتدبر يكب المجاز لدليل وهو الدليل على ثبوت الحقائق الشرعية وقد عرفت قال
وفيه المعرب كمشكوة وسجيل دون ابراهيم فانه علم **اقول** المعرب هو اللفظ الذي وضعه غير
العرب لمعنى استعمله العرب بناء على ذلك الوضع واجروا عليه احكام كلامهم من دخول اللام
ونحوها وقد اختلف في وقوعه في القرآن فالاكثر على وقوعه فيه وهو الحق وذهب جماعة الى
عدم الوقوع لنا ان المشكوة من اللغة الهندية والسجيل والاستبرق من اللغة الفارسية والقسطاس
من اللغة الرومية وكل منها قد وقع في القرآن العرب واجروا عليه احكام كلامهم من التنوين
ونحوها وليس عربيا لا هذا ... واقعة في القرآن لا يجوز ان يكون هذه الالفاظ

فما اتفق فيه اللغتان كالصابون والتنور لو ثبا فنقول نحن نقتصر على الظهور في ذلك لا القطع
ما ذكرناه بينة والاحتمالات البعيدة انما تنفي القطع لا الظهور قالوا قال تعالى أأعجمي وعربي
والاستفهام للانكار فيكون نفي كونه متنوعا الى نوعين ووجود المعرب يثبت كونه
فيكون منتفيا قلنا ليس المراد نفي التنويع كما ذكرتم وانما المراد نفي كونه اعجميا وانه عربي
لانهم يدل على ذلك سياق الاية اعني قوله تعالى ولو جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته
أأعجمي وعربي الاية فانه يدل على انه لو انزل اعجميا لتحيروا لكونهم عربا لا يفهمون الكلام الاعجمي
وهذا صريح في ان المراد نفي كونه اعجميا لانهم مع كون المخاطب عربيا وهذه الالفاظ منه
فلا يندرج تحت الانكار سلمنا ان المراد نفي التنويع من الاعجمي والعربي لكن نقول هذه الالفاظ
لما صارت بسبب التعريب مختلطة بكلام العرب صح ان القرآن غير مشتمل على غير العربي
العرف ثم انه يتلوه عليك من جمع المعرب فان الذي وضعه غير العرب ثم استعمله العرب
بناء على ذلك الوضع وتصرفوا فيه بادخال اللام ونحوه يظهر لك انه انما يتحقق في اسماء الاجناس
دون الاعلام فانها باعتبار الوضع الطبعي ليست مما وضع في اللغة اعجمية باوضاع حادثة
والكلام فيما هو من الموضوعات بحسب اصل اللغة وايضا عدم تصرف العرب في الاعلام تقتضي
تقتضي عدم تعريبها فلا يكون من المعرب في شيء فالاستدلال باتفاق النحاة على منع صرف ابراهيم
للعجمة والعلمية على وقوع المعرب في القرآن لانه اذا استعمله العرب لم يخرج عنها ليس باعتبار الوضع
بل باعتبار الوضع العلمي الذي لا يتحقق التعريب **قال** الواو لمطلق الجمع عند المحققين ووقع
الشائع المخالفة كالمتنقة ووقوعه في التفاعل مع القبلية والبعدية وقال صاحبه الخبير
سوالم النبي ابدأ بما بدأ **اقول** هذه حروف يحتاج اليها فمنها الواو العاطفة وقد
اختلف فيها فالمشهور وهو الحق انها للجمع المطلق اي الاشتراك المعطوف والمعطوف عليه
في ثبوت نحو ضرب زيد واكرم عمرا او في حكم نحو ضرب زيد عمرا او في ذات نحو ضرب حكام زيد من
غير دلالة على حصولها في زمان واحد او كون المعبر عنه بالمعبر او في زمانين مع تاخر ما
هو عليه هو المعبر عنه بالترتيب فان كل منها محتمل في الوجود وذهب جماعة من البصريين
الكوفيين ومنهم الفراء والقرائي الى انها للترتيب اي تفيد بينهما تأخير ما دخلت عليه

وأما كونها للمعية بمعنى إفادتها حصول المتعاطفين في زمان واحد فما لم يقل به أحد
المذهب المشهور وحجته منها نص أهل اللغة على أن الواو لمطلق الجمع لا للترتيب ولا للمعية
قال أبو علي الفارسي اتفق النحويون من البصريين والكوفيين على أنها للجمع المطلق
وذكر سيبويه في خمسة عشر موضعا من كتابه أنها للجمع المطلق ومنها أن أهل اللغة قالوا حكم الواو
العطف في الأسماء المختلفة كحكم الجمع في الأسماء المتفقة لأنهم لما لم يتمكنوا في جمع الأسماء
من الجمع استعملوا فيها واو العطف فقولك جاءني زيد وعمرو وبكر بمنزلة قولك جاءني الزيدون
وكان الثاني لا يفيد إلا الاشتراك في الحكم من غير إفادة ترتيب فكذا الأول المشتمل على واو العطف
فإن قيل اشتراكهما في أن كلا منهما يفيد الاشتراك في الحكم لا ينفي إفادة الواو العاطفة
فائدة زائدة عليه وهو الترتيب قلنا بعد نص أهل اللغة على اتحاد فائدتهما لم يجز زيادة
هذا الاحتمال ومنها أن الواو قد يستعمل في كلام من يوثق به فيما يمتنع فيه الترتيب كتقاتل
زيد وعمرو فإن صيغة التفاعل تقتضي صدور الفعل عن الفاعلين معا من غير ترتيب
في مفهومه فيكون الواو فيه لغير الترتيب والأصل في الإطلاق الحقيقة فيكون حقيقة في غير الترتيب
ولا تكون حقيقة فيه دفعا للاشتراك ومنها أن الواو قد تدخل مع البعدية كقولك جاءني
زيد وعمرو قبله ومع القبلية كقولك جاءني زيد وعمرو بعده ولو كانت للترتيب لزم التكرار
في الأول لفهم البعدية من الواو وقبليته من لفظ قبل والتكرار في الثاني لفهم البعدية من الواو ومن لفظ بعد
أيضا والثاني باطل لوقوع هذا في كلام من يوثق به والأصل في الإطلاق الحقيقة أقول في هذا
الدليل شيء وذلك أن الواو لو كانت ظاهرة في الترتيب يلزم أن يكون التصريح بالبعدية
فإن المعنى الظاهر للفظ قد يتخلف عنه لقرينة فلا تكرار في البعدية فإن التصريح بعد
ثم إن ما ذكرناه من تقرير الدليل هو ظاهر عبارة الشارح ولها معنى آخر ذكره في الحاشية
قال وللعبارة محمل آخر وهو أن يكون المراد أنها قد وردت في القرآن قبلية مدخولها تارة
وبعدية أخرى كما قال في ... ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي آية أخرى وقولوا
حطة وادخلوا الباب سجدا ولو كانت للترتيب لتناقضت القصة واحدة والقائل
بأنه لا يجوز أن يكون استعمالها في الآيتين لمطلق الجمع مجازا أو يكون كل منهما قرينة مجازية

للأخرى فإن التأسيس خير من التأكيد انتهى وحاصل الدليل على هذا المحمل أن الواو قد
وردت في قصة واحدة مرة مع بعدية مدخولها وأخرى مع قبليته كما في قوله تعالى وادخلوا الباب
سجدا وقولوا حطة مع قوله تعالى وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا وهذا ينفي كونها للترتيب لأن
الواو لو كانت للترتيب لتناقض الكلام كما لا يخفى وهو بعد وخاصة كلامه ثم الاعتراض الذي
في الحاشية يمكن دفعه بأنها أطلقت في الآيتين على مطلق الجمع والأصل في الإطلاق
الحقيقة فإن قالوا الأصل قد يترك لدليل وقد أقمنا الدليل على كونها للترتيب قلنا أدلتكم
مردودة بأجمعها فلا يترك بها الأصل ومنها أن الواو قد تستعمل في مورد يعلم صدور الفعل
من المتعاطفين معا من غير ترتيب فإنه إذا جاء زيد وعمرو في وقت واحد يصدق القائل جاء زيد
وعمرو بالإجماع ولو كانت للترتيب لكان هذا القائل كاذبا في هذا القول فقد أطلقت مع عدم
الترتيب والأصل في الاستعمال الحقيقة والفرق بين هذا الدليل وما قبله أن الأول يدل على
عدم الترتيب بسبب ورود الواو في كلام يمتنع فيه الترتيب وهذا يدل عليه بسبب تكلم الجماعة
لا ترتيب فيه فاختلفا صورة وربما يوجد ما قلنا في الحاشية ... احتجوا أولا بقوله تعالى إن
الصفا والمروة من شعائر الله سألت الصحابة النبي عليه السلام بما نبدأ فقال عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله به
فلو كانت الواو للترتيب لما خفي عليهم ذلك لأنهم أهل اللسان واعلم أن الخصم قد استدل على كونها
للترتيب بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله به فإن هذا الكلام منه عليه السلام يدل
على أن وجوب الابتداء هنا مرتب على ابتداء الله تعالى ولو لم يكن الواو للترتيب لما كان ابتداؤه
تعالى علة لوجوب ابتدائنا وهو مردود بأن ... قوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله به ترتيب وجوب
الابتداء على مطلق ابتدائه تعالى من حيث أن ما بعده معطوف عليه بالواو فيلزم ما ذكرتم هكذا
ذكر المحقق الشريف في حاشيته على شرح العضدي واعترض عليه بعض الأفاضل بأن مطلق
الابتداء من حيث هو لا يصلح علة لوجوب شيء والنبي عليه السلام رتب وجوب ابتدائنا على ابتدائه تعالى
أن يكون علة لوجوب هو الابتداء الخاص أعني الابتداء بطريق العطف ثم كلام الخصم
فيه نظر فإن عدم علية الابتداء المطلق لا يوجب علية الابتداء الخاص أي الابتداء بطريق
العطف فإن التقديم لما كان غالبا يكون لشدة الاهتمام به فيمكن أن يكون فهم الوجوب

منه او نقول يجوز ان يكون حصل بالوحي ان تقديم الصفا لوجوب الابتداء به ح يكون وجوب
الابتداء به مستفادا منه لا من ابتدائه ثم به فعليه واقول مع التسليم يكون ذلك لان الترتيب
من خارج والكلام في الاستفادة من اللفظ **قال** واستفادة الجمع من جوهر اللفظ فرع
ما هو الاعراب وانكارهم على ابن عباس تقديم العمرة معارض بامره به وهذا ادل **اقول**
القائلون بان الواو للترتيب استدلوا على ذلك بدليلين الاول قالوا ان الجمع مستفاد من جوهر
اللفظ بدون الواو لانا اذا قلنا جاءني زيد عمرو بدون الواو فهم منه كلا
اجتماعهما في المجيء فلو لم يكن الواو للترتيب لم يكن لذكرها فائدة والجواب بالمنع فانا لو لم نعطف بالواو
بالواو لم يحصل افادة الجمع قطعا لانه يحتمل ان يكون الاول سهوا واعتذارا بالثاني فلا بد من الواو
لدفع هذا الاحتمال ومثل ذلك فائدة عظيمة وايضا الفهم من دون العطف بالدلالة العقلية
وهم قد لا يكتفون بها وايضا الدلالة العقلية قد لا تكون مقصودة بخلاف الوضعية فانها لعطف
يعلم انها مقصودة الثاني قالوا لما امر ابن عباس بتقديم العمرة على الحج انكر عليه الصحابة وقالوا
ان الله تعالى قال واتموا الحج والعمرة ولولا ان الواو للترتيب لما انكروا عليه لان المقصود
الاتيان بالجامع عن هذه حطة تقديم احدهما مع انهم اهل اللسان والجواب عن الدليل من وجهين
الاول ان انكارهم عليه معارض بامره بتقديم العمرة ولو كانت للترتيب لما امر به لكونه من اهل
في اللسان ايضا الا ان يكون [illegible] الثاني ان امره بتقديم العمرة ادل على عدم الترتيب من [illegible] لز
انكارهم عليه على الترتيب فان انكارهم عليه يحتمل ان يكون لاجل انهم فهموا من الواو الجمع المطلق و
وجوب اتمام العمرة والحج سواء كان بتقديم العمرة او تاخيرها فامره لهم بتقديم العمرة رفع للعموم
تخصيص لما جاء من دليل فكان محلا للانكار وفي الحاشية يتفرع على هذا الخلاف مسائل منها
ما لو قال لوكيله بع داري وعبدي فلا يجوز للوكيل بيعهما معا ولا تقديم بيع العبد على
الثاني بخلاف الاول ومنها لو قال لزوجته ان كلمت اخاك وابالك فانت طالق كظهر امي تحرم
تكليمها معا على الاول وبشرط تاخير تكليم الاب على الثاني اشهر ويانه في الاول ان الوكيل
لا يتخلى الا [illegible] في خط الترتيب كان موكلا في بيع الدار متقدما على بيع العبد فلا
يجوز له التخلف عن ذلك واما الثاني فيبنى على القول بصحة الظهار معلقا على شرط لانه

كما هو المشهور بين علمائنا والا فهو فاسد من اصله وعلى التعميم فالشرط المعلق عليه الظهار
هو تكليم الاخ ثم تكليم الاب فلا يقع تكليم الاب متقدما او تكليمهما معا وعلى القول بعدم الترتيب
يقع مطلقا **قال** والفاء للتعقيب وهو في كل شيء بحسبه كتزوج فولدت ولما في [illegible]
تعقيب فلكما العشرة في القرب وقوله سبحانه اهلكناها فجاءها باسنا اي اردنا او التعقيب ذكري
اقول الفاء تفيد التعقيب كون ما دخلت عليه عقيبا لما تقدمها وهو في كل شيء
بحسبه فتعقيب دخول البصرة بعد دخول بغداد غير تعقيب دخول المسجد بعد دخول الدار وكذلك تعقيب تزوج
فولدت فانه ليس المراد ان الولادة وقعت عقيب التزويج بلا فصل زمان بل المراد انها
بحسب ما يمكن في حصولها عادة وانما قلنا للتعقيب لاجماع اهل اللغة على ذلك ويمكن ان يستدل
عليه بوجوب وقوعها في الجزاء اذا لم يكن فعلا نحو من دخل داري فله درهم فان الجزاء
كان متأخرا عن الشرط فلا بد ان يكون اللفظ الداخل عليه لفظا يفيد التعقيب والفاء حرف كذلك
للتعقيب ثم ان التعقيب ينقسم الى قسمين حقيقي كقولك جاء زيد فعمرو اذا جاء بعده بغير مهلة
وذكري وهو عطف مفصل على مجمل نحو ونادى نوح ربه فقال ان ابني من اهلي وقوله تعالى وقد
سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة ونحو ذلك فان قيل لو كانت الفاء مفيدة
للتعقيب لما فارقت في قوله تعالى ولا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب لان الاسحات
لا يقع عقيب الافتراء لكونه في الدنيا والاسحات بالعذاب يكون في الآخرة ولما فارقت انضا
في قوله تعالى وكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا فان مجيء الباس قبل الاهلاك لا انه
متعقبة والجواب عن الاول ان استعمال الفاء هنا لغير التعقيب على سبيل المجاز لانها للتعقيب
كما ذكرناه بالدليل المتقدم وكونها حقيقة في غيره مستلزم للاشتراك والمجاز خير منه
في ذلك والتعبير [illegible] مدخولها فان وعده تعالى لما كان من غير تخلف كان الموعود به
الواقع مدخولها وان [illegible] لما كان بوعده تعالى كان كالواقع المتعقب للافتراء
وايضا فان التعقيب هو الحصول بحسب الامكان وهو هنا في الاخرة فيتم الحكم بالتعقيب
وعن الثاني من وجهين احدهما ان المراد اردنا اهلاكها والتعبير عن الارادة بالفعل كثير
في كلام العزيز كقوله واذا قرأت القرآن فاستعذ بالله واشباهه والثاني ان مجيء الباس

الاول ان الثاني ان يقال ان التبعيض فيما ذكره اي في كون مسح بعض الرجل وهو قسم من التبعيض الذي
يستفاد من الباء كما عرفت وينظر هذه الآية قوله تعالى باوجه وقد جاء ولنا فاكثر متحد
فانه لا تعقيب بينهما والجواب بالوجهين المذكورين **قال** والباء لها معان منها التبعيض
وورد به النص الصحيح عن الباقر في تفسير قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم فلا عبرة بانكار سيبويه
ذلك في سبعة عشر موضعا من كتابه وقد بسطنا الكلام فيه في شرح الشرائع **اقول**
اختلفوا في ان الباء هل وردت للتبعيض ولا فاكثر علمائنا والشافعية على انها وردت
للتبعيض وانكر الحنفية والمالكية ذلك ومحل الخلاف فيها على ما يتعلق بفعل متعد بنفسه كما في
الآية الكريمة واما اللازم فقد اتفقوا على عدم كونها فيه للتبعيض وانها للالصاق واستدل
الاستاد المصنف على كونها للتبعيض بما رواه زرارة بن اعين في الصحيح قال قلت لابي جعفر عليه السلام
الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين فضحك فقال يا زرارة
قاله رسول الله ونزل به القرآن من الله لان الله تعالى قال فاغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه
كله ينبغي ان يغسل ثم قال وايديكم الى المرافق فوصل اليدين الى المرفقين بالوجه فعرفنا انه ينبغي
لهما ان يغسلا الى المرفقين ثم فصل بين الكلامين فقال وامسحوا برؤوسكم فعرفنا حين قال برؤوسكم
ان المسح ببعض الرأس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه فقال وارجلكم
الى الكعبين فعرفنا حين وصلهما بالرأس ان المسح على بعضهما ثم فسر ذلك رسول الله للناس
فضيعوه وهذا الكلام نص على ان الباء تكون للتبعيض وهو دليل نهض حجة على من انكره
انه يكفينا في اثبات ذلك واستدلت الشافعية على ذلك بالفرق المعلوم بين قولنا مسحت
المنديل وبين مسحت بالمنديل فان الاول يقتضي التبعيض والثاني الشمول واجيب بان الفرق
بين هذين القولين ليس بسبب ان الباء تفيد التبعيض فيما دخلت عليه والشمول فيما لم تدخل
عليه بل ان الباء فيها للالصاق والفرق بينهما ان دخول المنديل مع الباء بمنزلة الآلة
ويجعلها محل المسح واقتضاء الاول التبعيض باعتبار ان الآلة لا يشترط استيعابها بالمسح
بل المعتبر فيها مقدار ما يحصل به المطلوب وبيانه ان المسح هو المس باليد فاليد الآلة و
محل المسح والآلة ليست مقصودة وانما هي واسطة في ايصال الفعل الى المحل فلا يجب

استيعابها

منه سلمه

سلم

استيعابها بالكلية بل يكفي منها ما يحصل به المقصود فاذا دخلت الباء على محل المسح كما في مسحت بالمنديل
المنديل صار شبيها بالآلة فلا يشترط استيعابه بالمسح لان المقصود حينئذ اثبات المسح في ذلك
المحل ويحصل به فيكفي منه بقدر ما يحصل به المقصود الذي هو الالصاق وهو يحصل بالبعض
فاستفادة التبعيض من ذلك الكلام من وضع الباء لها وفيه نظر فانا نفهم التبعيض من ذلك والنفي
الاصل عدم كونها في الآلة ويمكن ان يستدل على كونها للتبعيض بما نقله ابن مالك في قوله شربن
بماء البحر ثم ترفعت متى لجج خضر لهن نئيج وعن الفارسي في قوله تلثمت فاها آخذا بقرونها شرب النزيف
ببرد ماء الحشرج والى التبعيض ذهب الكوفيون وقد اصر الاصمعي على مجيئها للتبعيض في نظمهم
ونثرهم مع انه اشد انسا بكلام العرب واعرف بمقاصدهم وذهب اكثر النحاة والمفسرين الى
انها في قوله تعالى عينا يشرب بها عباد الله للتبعيض وذكر صاحب القاموس للباء معاني كثيرة
وعد من تلك المعاني التبعيض وذكر ابن هشام في كتابه مغني اللبيب ان الباء تجيء لاربعة
عشر معنى وعد التبعيض من تلك المعاني فان قالوا انكر مجيئها للتبعيض سيبويه في سبعة عشر موضعا
من كتابه وكذلك ابن جني فانه قال ان ذلك شيء لا يعرفه اهل اللغة ولم ينقل عنهم قلنا انا نجيب
عن ذلك بانه ثابت فلا تضر انكار سيبويه وابن جني مجيئها للتبعيض بعد ورود ذلك صريحا
عن ائمتنا الذين هم الاصل والمرجع والمعتمد اما الشافعية فلهم ان يجيبوا عن ذلك بان
انكارهما لذلك كالشهادة على النفي فلا تسمع وبعد التسليم فمعارض بما نقل عن غيرهما و
الترجيح معهم لان مثبت الوجود اكثر واعلم ان في قول المصنف فلا عبرة اه تعريضا بالعلامة
حيث صرح في التهذيب بعدم كونها للتبعيض بانكار سيبويه وقد ذكر ذلك في الحاشية **قال**
المشتق فرع وافق الاصل باصول حروفه **اقول** قد عرفت ان الالفاظ قسمان جامد
ومشتق والكلام هنا في المشتق وشرطه ان يكون له اصل لانه لو كان في اصل اللغة
منقولا بصيغته غير ماخوذ من غيره لم يكن مشتقا وان يكون موافقا لاصله في حروف الاصول
فان الاصالة والفرعية لا تتحققان بدون ذلك وتفصيل المقام ان المشتق اذا اعتبر فيه موافقة
لاصله في حروف الاصول اي بجوهرها مع الترتيب فهو الخاص وموافقته له في معناه بان يكون
فيه معنى الاصل اما وحده كالمقتل من القتل او مع زيادة كضارب من الضرب او مع نقيصة

ترجيح حضرة الشيخ علامه

من ضرب على رأي الكوفيين فهذا المشتق بالاشتقاق الاصغر والا فان اعتبر فيه موافقته له في
حروفه الاصول فقط مع المناسبة في المعنى نحو كنى من البكى وجبذ من الجذب فهو مشتق بالا
شتقاق الصغير والا فان اعتبر فيه مناسبة له في الحروف الاصول كنعق ونهق وثلم وثلب والمخرج
ومناسبة له في المعنى فهو بالاكبر والا فلا اشتقاق كحبس من المنع وقعد من الجلوس فظهر ان الاول
يعتبر فيه الموافقة في الحروف الاصول والترتيب والمعنى والثاني يشترط فيه الموافقة في الا صول
لا الترتيب مع مناسبة المعنى والثالث المناسبة فيهما ثم ان المناسبة في المعنى المعتبرة
في الثاني والثالث يراد بها ما هو اعم من الموافقة فيه نحو جبذ من الجذب اما المناسبة فقط نحو
كنى من البكى المتناسبين في الاخفاء اذا وقفت هذا فاعلم ان التعريف المذكور يمكن تطبيقه على
المشتق بالاشتقاق الاصغر والصغير لكنه قيد في الحاشية بالمخصص بالاصغر قال فيها
بالموافقة الجوهرية والترتيبية معا يخرج المشتق بالاشتقاق الصغير وغيره ودخل المصدر
كالمقتل من القتل واما المعدول فان قلنا باشتقاقه فلا كلام والا فان اشترط شرطا
في الفرع مخالفة الاصل في المعنى في الجملة خرج لكن يخرج ايضا ... وان لم يشترط
وقد يخرج بان المراد بالاصل المصدر فيستقيم الحد لا يقال ... الحروف ...
النقص لانا نقول ... لا يرفع الموافقة في الاصل ... واما ... التعريف بالاصغر
المتبادر عند اطلاق المشتق كما هو مجزوم ... هذا ... قيدا ... في المعنى
لاعتبارها فيه وكانه ... لم يذكره او لاستلزام الموافقة في الحروف الاصول ...
التعريف ان المشتق فرع وافق الاصل بالحروف والترتيب والمعنى فقيد الموافقة في الحروف
الاصول يخرج المشتق بالاشتقاق الاكبر وما هو موافق في الحروف الزائدة كما لا يخفى
والاستعمال وقيد الترتيب يخرج المشتق بالاشتقاق الصغير ... المصدر الميمي ...
القتل فيه لكن بقي الكلام في المعدول كعمر وهل هو مشتق ام لا فان قلنا باشتقاقه كما صرح
بعضهم فلا كلام لصدق الحد عليه ... قلنا ... فان اعتبرنا المخالفة في المعنى ... خرج
المعدول من التعريف لانهم صرحوا بان المعدول يشترط فيه الاتحاد في المعنى لكن يخرج
ايضا ... الاختلاف فيه وان لم يعتبر ذلك ... اكتفينا بالاصل الموافقة في المخالفة ...

والمختار

والمختار خروج في الحد وكان الحد غير مانع وقد يخرج بارادة المصدر من الاصل في التعريف
واعلم ان الاشتقاق قد يحد باعتبار العلم فيقال هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى
والتركيب فترد احدهما الى الآخر فان اريد بالتناسب التوافق فقط كان حدا للاشتقاق
الاصغر فان التوافق في التركيب يراد منه الموافقة في الاصول والترتيب وان اريد الاعم
بحيث يكون التناسب في التركيب شاملا لمثل جبذ والجذب كان تعريفا للاعم وقد يحد
بالعمل فيقال هو ان تأخذ من اللفظ ما يناسبه في التركيب فتجعله دالا على معنى يناسب معناه ثم ان
تعريف المشتق يعلم من تعريف الاشتقاق بان موافقة الفرع للاصل في حروفه الاصول وهذا
هو باعتبار العلم كما لا يخفى فان المراد ما ذكر موافقة الفرع الخ قال وانواعه خمسة عشر اقول
لا بد في الاشتقاق من مغايرة بين لفظ المشتق والمشتق منه لان الاصالة والفرعية لا تتحقق
بدون ذلك ولانهما ان اتحدا في اللفظ فلا اصالة ولا فرعية ولا يتحقق ذلك حقيقة ومعنى فلا
مغايرة لانا نقول المغايرة حاصلة فان الضمة مع دايرها حسا ثم ان التغيير الحاصل بينهما
او نقيصة وكل منهما اما بحرف او حركة فوجوه التغيير اربعة وكل مشتق فقد يقع فيه نوع واحد
وقد يقع فيه اثنان وقد يقع فيه ثلاثة وقد يقع اربعة فما يقع فيه واحد يعتبر اقسام الاول
الزيادة اما حرف فقط نحو كاذب من الكذب او حركة فقط كنصر من النصر او النقصان اما حرف
فقط كخف من الخوف او حركة فقط كالضرب من ضرب على رأي الكوفيين وما يقع فيه اثنان ستة
لانه اما زيادة حرف وحركة كضارب من الضرب ونقصانهما كعد من العدة او زيادة حرف ونقصان
حرف كصاهل من الصهيل او زيادة حركة ونقصان حركة كحذر من الحذر او زيادة حرف ونقصان
حركة كعاد من العدد او بالعكس كخشي من الخشية وما يقع فيه ثلاثة ينقسم الى اربعة اقسام
اما زيادة حرف وحركة ونقصان حركة نحو اضرب من الضرب او زيادة حركة وحرف ونقصان حرف
نحو خاف من الخوف او نقصان حرف كما في ضارب لمن كان يضرب لنسل حقيقة وحركة مع زيادة
نحو عد من الوعد او نقصان حرف وحركة مع زيادة حرف نحو كال في الكلال وما يقع فيه اربعة
قسم واحد نحو ارم من الرمي فهذه خمسة عشر نوعا من التغييرات اللفظية للاشتقاق قال
ولا يلزم بقاء المعنى في صدقه حقيقة اذ هو لمن حصل له او اتصف المخبر والمتكلم ولزوم مجازية

المؤمن للغافل والنائم وفي استعماله في الثلثة ولا اصل الحقيقة حتى يجي الاستقبال بالاتفاق اقول
لا كلام في ان اطلاق المشتق على شيء حال قيام المعنى المشتق منه به وقيام المشتق منه به كالضارب
لمن يصدر عنه الضرب حقيقة ~~كالضارب لمن اطلاقه على شيء قبل~~ حال اطلاقه وان النزاع في اطلاق
المشتق بعد انقضاء المشتق منه كاطلاق الضارب على من سبق منه الضرب فقد اختلفوا في
ذلك على مذاهب الاول انه لا يشترط مطلقا وهو الحق عند اصحابنا واكثر المعتزلة وبه قال ابن
سينا من الحكماء الثاني انه يشترط مطلقا وهو مختار الفخر الرازي والبيضاوي واكثر الاشاعرة الثالث
التفصيل فان كان مما يمكن بقاؤه فمحتاج في بقائه على اشتراط البقاء في مثله وان لم يكن بقاؤه
كالسابق الغير القارة الذات نحو التكلم والاخبار فهو حقيقة وان لم يبق المعنى بناء على
اشتراط البقاء في مثله وان لم يكن حقيقة في وقت من الاوقات اذ هو مما لا يمكن بقاؤه
فيه الرابع الوقف وهو مختار الحاجبي والآمدي اذا عرفت هذا فنقول ظاهر عبارات القوم هنا
ان النزاع في المشتق مطلقا ويفهم من عبارات بعضهم ان النزاع في المشتق الذي بمعنى الحدوث
ونحوه لا الثبوت كالمؤمن والكافر ويفهم من كلام بعضهم ان النزاع في المشتق الذي يكون
محكوما عليه كالسارق والسارقة والزاني والزانية ولو لم يكن كذلك لامتنع الاستدلال بها
لنصوص الثابتة في زماننا بالنسبة الى من لم يكن سارقا حال الاطلاق ومحكوما
المعتبر اتصافه باحد الازمنة الثلاثة ويفهم من كلام بعضهم ان النزاع في المشتق الذي
لا يطرأ على محله وصف وجودي يضاده كالزناء والاكل والشرب ونحوها لا كالسواد
فان اطلاقه لا يصح على المحل المتصف بالبياض باعتبار ما سبق مجازا فضلا عن ان يكون حقيقة
هذا في كلام القوم ثم الحق عندنا على عدم اشتراط بقاء المعنى وجوه الاول ان المشتق في كلام
العرب موضوع لمن حصل له المشتق منه سواء انقضى عنه او كان متلبسا به فيكون اطلاقه على
من انقضى عنه اطلاقا على معناه الموضوع له فيكون حقيقة لا يقال لو كان موضوعا لمن حصل له
لكان الاطلاق على المتلبس في الحال مجازا لان ما حصل له ظاهر في الماضي لانا نقول ان المراد بمن
حصل له المشتق منه المعنى المشترك بين الماضي والحال هنا ولا يخفى ان للخصم ان يمنع كونه
موضوعا لذلك لكون اطلاقه على ما مضى منه حقيقة بل يقول انه موضوع لمن يصدر منه

في الحال

كالضارب لمن كان يضرب الفعل حقيقة كما انه لا كلام في ان اطلاقه على الشيء قبل ... منه

في الحال لكنه انه لو اشترط بقاء بقاء المعنى للزم ان لا يصدق المشتق في المصادر السيالة
الغير القارة الاجزاء كالمخبر والمتكلم على احد حقيقة والتالي باطل اما الاولى فلان وجود
المشتق منه كالخبر والكلام غير قار الذات اي لا يمكن اجتماع اجزائه بل ينقضي شيئا فشيئا فهو قبل
حصول اجزائه آخره غير متحقق وبعده منقض واما الثانية فلاتفاق اهل اللغة على ذلك ولو
ثبت هذا فنقول صدق المشتق من هذه المصادر حقيقة مع عدم المشتق منه دال
على عدم اشتراط البقاء في صدقه حقيقة واجيب بالنقض والحل اما الاول فبانه لو تم هذا
للزم ان لا يكون اطلاق المشتق في الحال المشتق من هذه المصادر كمخبر ومتكلم حقيقة لان اطلاقه
حقيقة مشروط بوجوده في الحال بالاتفاق منا ومنكم وبناء على ما ذكرتم لا يمكن وجوده
انه يجيء من ذلك ان المشتق من هذه المصادر مجاز في الحال حقيقة في الاستقبال ولا يخفى ما فيه
الظاهر واما الحل فنقول المعتبر في بقاء المعنى انما هو الجاثي الوقتية ويتحقق باتصال
بعض اجزائه بالحاضر والمستقبل من غير ان يتخلل فاصل بل يكون فالمتكلم حقيقة لمن يباشر الكلام
مباشرة عرفية وكذلك المخبر وامثاله وح فيمتنع الملازمة ثم بعد تسليم الدليل ظاهر انه لا يدل
الا على عدم اشتراط البقاء فيما لا يمكن بقاؤه كالمصادر السيالة ولا يدل على عدم الاشتراط
مطلقا كما هو النزاع الثالث انه لو اشترط بقاء المعنى في الصدق حقيقة للزم ان لا يصدق
المؤمن على النائم والغافل باعتبار الايمان الذي اتصف به والتالي باطل اما الاولى فلان الايمان هو التصديق
الخاص والنائم حال النوم غافل عنه واما الثانية فلانه لو لم يصدق حقيقة وصدق مجازا
لصح سلب المؤمن عن النائم لكونه علامة المجاز وهو باطل للاجماع على كونه مؤمنا وعدم صحة سلب
الايمان عنه واجيب اولا بان النزاع في المشتق بمعنى الحدوث كالضارب ونحوه لا الثبوت كالمؤمن
والكافر وثانيا بمنع الملازمة لان التصديق امر قلبي حاصل للنفس حال النوم وغفلته هناك
ذهول عن حصوله وهذا مردود فان التصديق بدون تصور الطرفين ووقوع الايقاع او الانتزاع
على النسبة ممتنع ووجود ذلك حال النوم والغفلة بعيد جدا الرابع وهو العمدة في اثبات هذا
المطلب ان المشتق قد استعمل فيمن كان متلبسا بالمشتق منه وفي من انقضى عنه ذلك وفيمن لم يتصف
والملوم على كل واحد منها والاصل في الاطلاق الحقيقة لكن هذا الاصل قد يتخلف عنه للدليل

ان الاقوال فيه ثلثة فقيل باشتراك اللفظ بينها وقيل في الحال حقيقة وفي الاستقبال مجاز وقيل في الماضي والحق الاول كما حققناه في موضعه
منه

على من سيفعل لمانع وصل الاجماع على مجازيته فبقي الاصل معمولاً به فيما عداه اعني فيمن انقضى
منه وما كان ثابتاً فيه فيكون المشتق حقيقة في كليهما لا يقال الاصل انه متخلف عمن انقضى
منه لقيام الدليل على مجازيته لانا سنرد ذلك الدليل فيبقى الاصل سالماً وهذا دليل آخر ذكره
الحاجبي وحاصله ان اهل اللغة اجمعوا على صحة اطلاق ضارب امس على من انقضى منه الضرب ولا
صل في الاطلاق الحقيقة وايضا اجمعوا على ان ضارباً في ضارب امس اسم فاعل ولو لم يكن حقيقة
الضرب لما اقتضى فاعلاً حقيقة لما اجمعوا على ذلك والجواب عن الاول انهم اجمعوا ايضا على صحة ضارب
غدا مع انه مجاز اتفاقاً وحاصله ان اجماعهم على صحته مع مجازيته حاكم على مجازية ضارب
امس وفيه نظر فان الخصم يتمسك بان الاصل في الاطلاق الحقيقة وتخلف الاصل في مثل ضارب
غدا في اجماعهم لا يوجب تخلفه فيما عداه لا يقال لو كان حقيقة فيلزم الاشتراك والمجاز
منه لظهور كونه حقيقة في القدر المشترك بين الماضي والحال فقط اقول لو التزم الخصم انه ضارب في
امس حقيقة لم يرد شيء لنا ذلك لو استلزم ذلك كون ضارب حال حقيقة وليس فليس وعن الثاني
بان اسم الفاعل نسبة في عرف النحاة الى هذه الصيغة باي معنى كان وهذا ان كان في اصل اللغة
لمن كان متصفا بالفعل ويكفي في صحة نسبته الى الصيغة المخصوصة كون ما اطلقت عليه فاعلا
في الجملة باعتبار وقت ما وح فلا يلزم من اجماعهم على ان ضاربا في ضارب امس اسم فاعل كونه حقيقة
فيمن اطلق عليه واعترض على هذا الجواب بعض المتاخرين بانه يمكن ان يكون المستدل عالما باسم الفاعل
قال المعنى اللغوي اي اسم من حصل له الفعل واجاب بان تحقق الاجماع على ذلك ممنوع ومن حصل
والنفي الحالي لا يفيد ومنع الكافر على فرائض شرعي وقيل يجوز وجه في محل النزاع اذ هو ما لم
يطرأ على المحل وصف وجودي ينافي الاول كما في المحسوس لوجوده فاطلاق النائم والقائم
النقيضان والقاعد مجاز اتفاقا لاجل السارق والزاني بعدهما فيتفرع بقاء الكراهة
بالضحى بالشمس بعد برده على هذا الاصل كما ترى اقول المشترطون بقاء المعنى
بادلة اشار اليها الثنين في الاول قالوا لو كان صدق المشتق بعد انقضاء المعنى حقيقة
صدق نفيه كالتالي باطل اما الاولى فلامتناع اجتماع النقيضين واما الثانية فلان
من انقضى منه الضرب يصدق عليه انه ليس بضارب في الحال وهو مستلزم لصدق النفي المطلق

صدق

صدق
النفي الخاص يستلزم صدق مطلق النفي فيصدق عليه انه ليس بضارب فلا يكون حقيقة لان
صحة النفي من علامة المجاز كما بيناه سابقا والجواب ان في الحال ان كان قيدا للضرب المنفي
فلا نسلم ان صدق انه ليس بضارب في الحال يستلزم صدق ليس بضارب مطلقا كيف والضارب
في الحال اخص من الضارب مطلقا ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم وان كان قيدا للنفي على ان
يكون المراد انه يصدق النفي المقيد بالحال وهو يستلزم صدق النفي مطلقا فنقول ان اردتم
يصدق عليه انه ليس بضارب في الحال انه يصدق عليه نفي الضرب حينئذ فهو ممنوع بل عين النزاع
وان اردتم انه يصدق عليه في الحال نفي الضرب فيه فهو مسلم ولا يفيدكم فان هذا النفي لا
ينافي ثبوت الضرب له والنفي الذي هو علامة المجاز هو النفي بالكلية اعني نفي الثبوت وها هنا
جواب اخر وهو انه لو لم يصدق النفي المقيد بالحال وهو يستلزم صدق النفي مطلقا ان اردتم
على الاطلاق لغة فممنوع بل عين النزاع لان المتبادر في اللغة يتبادر عنه عدم الفعل
اصلا والظاهر انه لا يصدق في عرف اللغة بمجرد انتفاء الضرب في الحال فقط انه ليس بضارب
بلا تقييد في الحال وانما يقال ليس بضارب في الحال مع التقييد به لفظا وقد يصدق في اللغة
لبعض الاشياء مقيدة ولا يصدق مطلقة فان الاسد يصح اطلاقه على الشجاع في اللغة و
يصح سلبه لغة فان اردتم بالاستلزام له عقلا بناء على ان المقيد يستلزم المطلق عند العقل
فهو مسلم ولا يفيدكم لان النفي المطلق هنا لا ينافي الثبوت على الاطلاق وقد لا ينافي كونه
حقيقة لان النفي المطلق الذي هو علامة المجاز هو النفي بالكلية اعني نفي الثبوت وهذا ذلك
الاصل انه يصدق عندنا ان الانسان ليس بحيوان بمعنى انه حيوان تام ما او حصة من الحيوان
عند بناء على انه ليس بحيوان ما هو ولا خفاء في ان صدق الحيوان عليه حقيقة من حيث لا
نزاع وقد اجيب بجواب اخر وهو ان صدق النفي مطلقا ينافي صدق الاثبات مطلقا فان
المطلقة الدائمة لا المطلقة وح فلا يلزم من صدق اطلاق النفي عدم صدق اطلاق الاثبات ب
ولا بالعكس فلا يبطل الملازمة في الدليل القائل بانه لو صدق المشتق بعد انقضاء المعنى
صدق نفيه وهو مردود بانهما موقتتان بالحال عرفا وان كانتا مطلقتين صيغة فان اهل
العرف يرفع احدهما بالاخر فيقال لمن قال زيد ضارب زيد ليس بضارب لولا اعتقاد

الناقض بارادة اتحاد الوقت لما استقام الرد على ان الحنبلي يقول ان صحة النفي تنافي
الحقيقة لكونها من خواص المجاز ولا يجوز عدم منافاتها الثبوت ثانيا قالوا لو اشترط
بقاء المشتق منه في صدق المشتق حقيقة لما كان الصدق حقيقة لان انقضى المشتق منه لزم
صدق الكافر حقيقة على من كان مؤمنا بالفعل باعتبار كفر تقدم على ايمانه واللازم ان يكون
الاكابر الصحابة كفارا باعتبار كفرهم السابق وهو باطل للاتفاق على عدم جواز ذلك الحكم شرعا
ان نقول ان اردتم انه لا يجوز الاطلاق مطلقا ممنوع لانه اول البحث وان اردتم انه لا يجوز
فمسلم لكن الحكم الشرعي لا ينافي جواز الاطلاق بحسب اللغة وفيه نظر فانه على هذا يلزم ان
يكون الاتصاف بالمعنيين المتقابلين معا حقيقة فيكون مؤمنا وكافرا معا وكذا يكون نائما ويقظانا معا
معا حقيقة باعتبار سبق احدهما وكذا يكون الحي متصفا بالضدين حقيقة فيكون حلوا وحامضا
حقيقة باعتبار سبق احدهما فان قيل لا امتناع في ذلك مع سبق احدهما انما الممتنع اذا اتحد الزمان
قلنا الكلام في اللغة وبطلانه فيها معلوم قطعا والحق في الجواب ان تخصيص الدعوى بمحل
النزاع في اشتراط بقاء المعنى وعدمه انما هو في اطلاق المشتق على المحل الذي لم يطرء عليه
وصف وجودي ينافي الاول كالضرب والاكل والمشي ونحوها اما المحل الذي طرء عليه الوصف
الوجودي المضاد للاول فان اطلاق المشتق من الوصف الاول عليه مجاز لزوال
كان على الملائكة كاطلاق الاسود على المحل المتصف بالبياض باعتبار سبق اتصافه بالسواد
ومع فلا متمسك لهم على اشتراط البقاء بعدم اطلاق الكافر على من آمن باعتبار كفره السابق
اياه لانه يتقيم كونه مجازا اتفاقا لطرو الايمان المضاد له فيكون خارجا عن محل النزاع
وكذا يكون اطلاق النائم على اليقظان باعتبار سبق نومه واطلاق النائم على القائم
باعتبار سبق قيامه مجازا اتفاقا وكذا اطلاق الحلو على الحامض باعتبار سبق حلاوته
ونحو ذلك لطرو المنافي للوصف الاول بخلاف اطلاق السارق على الزاني باعتبار
السابقة واطلاق الزاني على السارق باعتبار الزنا السابق فانه خارج عن محل النزاع
لعدم طرو الوصف المنافي الاول فتحرير محل النزاع على هذا الوجه مما ذكره الشيخ
في قواعده وفي بعض كتب المخالفين منسوب الى المحصول ونقل العضد ذلك منسوبا اليه بناء

على هذا ولا يتوهم في اختيار المحصول للتبريزي ذلك واذا عرفت هذا فنقول يتفرع عليهم
بقاء الكراهة باعادة المسخن بعد برده على هذا الاصل نظرا الى انه بعد البرد يصدق
عليه انه مسخن اذ لا يشترط بقاء المعنى في صدق المشتق حقيقة لكن على ذلك التقدير لوجود
البرودة وهو وصف يضاد الاول فيكون اطلاق المسخن عليه مجازا وهو يوجب عدم
بقاء الكراهة وربما فرع بعضهم على بقاء الاول كراهة الجلوس تحت الاشجار التي من شأنها
ان تثمر وان لم تثمر في وقت من الاوقات الماضية وهو بعيد جدا اذ انما يتصف بالاثمار
في المستقبل مجازا اتفاقا فلا وجه للتفريع ثم يتشبع الاثمار في الماضي وان لم يكن مثمرا
بالفعل كما لا يخفى هذا واعلم ان التفتازاني خصص النزاع في هذا الاصل باسم الفاعل الذي
بمعنى الحدوث وقد ذكره غيره ايضا لكن لا يخفى انه كما يدفع الاستدلال المذكور للخصم يدفع
الدليل الثالث الذي ذكرناه سابقا على عدم الاشتراط وقد اشرنا اليه عند تقريره **قال**
ولا يشترط الاتصاف بالمبدأ في المشتق وان غلب [illegible] ليصدق المؤلم والضارب مع قيام
الالم والضرب بغيره وقيل ان المبدأ معلوم لنا [illegible] للاثر ويمكن الاستدلال بصدق العالم والقادر
والخالق عليه تعالى والصفة ثابتة ولا قيام للخلق به وتثبتوا بالاستقراء ويلزمهم منع
الوجود والمضاف على الشيء والواجب على الصانع مثلا لصفة الوجود بزعمهم وقيام الصوت
بالهواء وحصول الوجوب من كلام النفس والحق ان البحث مجازا وسمعا ودعواهم الاستقراء لم
يثبت **اقول** اختلفوا في انه هل يشترط قيام المعنى المشتق منه في صدق المشتق عليه ام لا فاصحابنا
والمعتزلة على عدم الاشتراط وانه يجوز الاشتقاق لشيء والمعنى المشتق منه غير قائم به
قائم بغيره كصدق المتكلم عليه تعالى مع قيام الكلام بالشجرة اولا والاشاعرة على الاشتراط و
خصص النزاع باسم الفاعل مع قيام المشتق منه بغيره فانه قال لا يشتق اسم الفاعل لشيء
والفعل قائم بغيره وكذا البيضاوي في منهاجه والحق التعميم كما صرح العلامة حيث قال و
يشترط قيام المعنى بما له الاشتقاق وكذا الامدي حيث قال وهل يشترط قيام الصفة المشتق
منها بما له الاشتقاق وفي ذلك خلاف اوجبه اصحابنا ونفاه المعتزلة واعلم ان النزاع في المشتق من
الصفات واما المشتق من الذوات كلابن وتامر ونحوها لا يجب القيام في مثله اتفاقا

ان الحكماء موافقونا اهل العدل على عدم اشتراط قيام المشتق منه قال العلامة الدواني
ولا يذهب عليك ان قيام مبدأ الاشتقاق ليس شرطا عند الحكماء في صدق المشتق بل معنى
المشتق ما قام به المشتق منه وقول الاستاد وان غلب معناه ان الاتصاف ليس بشرط
وان كان الغالب هو الاتصاف ولسند لبعض اصحابنا على عدم الاشتراط بان الضارب
والمولم يصدق على الشيء مع قيام المبدأ الذي هو الضرب والالم بغيره فان الضرب والالم
هو الاثر الحاصل من الضارب والمولم وهو ليس قائما بهما بل بالمضروب والمولم وفيه نظر فان
الخصم يمنع كون الضرب والالم المشتق منه الضارب والمولم هو الاثر وانما هو التاثير فذلك الاثر
قائم بهما اذ لا شك ان هناك اثرا وانه انما يحصل من تاثير قطعا والاثر قائم بالمفعول و
التاثير بالفاعل هذا ويمكن ان يستدل على المطلب بوجهين الاول ان العالم واخواته من الصفات
الثبوتية صادقة على الواجب تعالى وقد تقرر عدم قيام مباديها به اما في العلم ونحوه
اصلا كما ثبت في الكلام بالدلائل العقلية القطعية ان صفاته تعالى عين ذاته وانه تعالى
عالم بعلم هو ذاته لا احتياج اليه في حصول صفة العلم وهو مسالة لا اشكال فيه
النوع لعلي ذلك في قوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم ولو قام به العلم لكان ذا علم وفوق
ذي علم عليم فيلزم بمقتضى ذلك وجود من هو اعلم منه تعالى عن ذلك الثاني انه تعالى يطلق عليه الخالق
باعتبار الخلق ولا قيام للخلق به لان الخلق بمعنى المخلوق الذي بعضه جوهر وبعضه عرض
قائم به والمجموع غير قائم به تعالى فان قيل الخلق بمعنى التاثير وهو قائم به تعالى قلنا ليس
ذلك والا لزم قدم العالم او التسلسل بيانه ان التاثير ان كان قديما كان الاثر قديما
ايضا لاستحالة الانفكاك بينهما وان كان حادثا احتاج الى تعلق وتاثير آخر لان الحدوث
ملازمة للاحتياج الى المؤثر فيكون مسبوقا بتاثير آخر وهكذا وهو التسلسل فان قيل
هو كون الذات بحيث تتعلق قدرته بالمقدور وهذا المعنى قائم به تعالى وباعتباره اشتق الخالق
له قلنا لا شك ان هذا المعنى امر نسبي حادث [illegible]
به تعالى فعلم به من غير قيام فلا ينفعكم وليس اشتراط قيام مبدأ الاشتقاق في صدق المشتق
دليل يعتمد عليه في اثباته سوى دعوى الاستقراء قالوا لو حصل لنا تتبع كلام

حكم كلي بان صدق المشتق على شيء يستلزم لقيام مبدئه به وهو ممنوع فانا نجد اشياء صادقة
ولا قيام لها هنا لا اصلا وايضا يلزمهم ان لا يصدق الموجود على ممكن موجود اصلا فانهم
لما قالوا بان وجود كل ماهية ممكنة عين تلك الماهية فليس الوجود قائما بماهية على مذهبهم
بناء على اشتراط قيام المبدأ في صدق المشتق ينبغي ان لا يصح اطلاق الموجود على شيء لعدم
قيام الوجود به كذلك يلزمهم عدم صحة اطلاق الصائت على الجسم لان الصوت غير قائم به
وانما هو كيفية قائمة بالهواء على ما ثبت في محله وكذا يلزمهم عدم صحة اطلاق الواجب على
الواجب من افعال العبد لان الوجوب من الاحكام التي هي خطابه تعالى واثبتوا ان خطابه تعالى
هي الكلام النفسي القديم فالوجوب من الكلام النفسي القديم وهو غير قائم بالفعل الحادث فيلزم
عدم صحة اطلاق المشتق عليها ونحو ذلك من المفاسد المترتبة على اصلهم هذا والحق ان
البحث في هذه الامور مجادلات ومسامحات فان الكلام في اللغة وهي ليست مبنية على مثل هذه
التدقيقات بل مبناها على الظواهر واللغويون لم يتفطنوا للنسبة الصادقة بين الوجود والماهية
ولا لقيام الصوت بالهواء وعرفوا ذلك كما هو على عرفهم لا على ما هو في نفس الامر فلا
يلزمهم مثلها ثم دعوى الاستقراء ليست ثابتة كما اشرنا اليه **تتمة** اصحابنا
على عدم وجوب الاشتقاق لمن قامت به الصفة المشتق منها فان الكلام قائم بالهواء ولا نقول
انها متكلم واما الاشاعرة فقد اوجبوا الاشتقاق والاطلاق ولعل قامت [illegible]
على ذلك قيام انواع الروائح بالاوقات المخصوصة مع عدم الاشتقاق لها والاطلاق عليها
المطلب **قال** المطلب الثالث في المبادي الاحكامية الحكم الشرعي في طلب الشارع من
الفعل او تركه مع استحقاق الذم بمخالفته وبدونه او تسويته بينهما بالوصف وتنقسم لذلك
الاحكام الخمسة بحدودها **اقول** لما فرغ من المبادي اللغوية شرع في المبادي
الاحكامية وبدأ في تعريف الحكم الشرعي فالحكم الشرعي اما ان يكون طلب الشارع من المكلف
الفعل بحيث يستحق المكلف الذم بمخالفته او يكون طلب الفعل بحيث لا يستحق الذم ومثاله
طلب الترك بحيث يستحق المكلف الذم بمخالفته او يكون بحيث لا يستحق الذم بمخالفته واما
ان لا يكون طلب فعل ولا ترك بل تسوية بين الفعل والترك يعني ان الشارع جعل الطرفين

لا يخفى ان هذا الدليل لا يتم [illegible] النزاع [illegible] بالنظر الى البعض [illegible] لمطلب [illegible]

متساويين ما نطالبه يتول والمراد من الذم المستحق هو الذم الشرعي اما بنص الشارع بالذم
او بدليله مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم لا الذم مطلقا وانه لا يكون مطردا
لصدقه على كثير من الافعال المباحة والمندوبة فانه قد يذم فاعلها على تركها التعلق
غرض دنيوي او نحوه ولا يخفى ما فيه تامل ثم ان كان طلب الفعل بحيث يستحق المخالف الذم
بمخالفته فهو الوجوب وان كان طلب الفعل بحيث لا يستحق الذم بمخالفته فهو الندب وان كان
طلب الترك بحيث يستحق الذم بمخالفته فهو التحريم وان كان بحيث لا يستحق الذم بمخالفته فهو
الكراهة وان كان التسوية بين الفعل والترك فهو المباح فهذه حدود الاحكام الخمسة واعلم
ان قيد الوصف المستفيض له كما في عبارة المتن ليس للاخراج ولا للادخال وانما هو للازم التعريف
على مذهبنا لان حسن الافعال وقبحها عندنا مما لا تدركه العقول لما كان لوجوه واعتبارات ثابتة
لها في الواقع والعقل قد يطلع على بعضها وقد لا يطلع واما الشرع فهو متصل بالكشف عنها لا
يخفى على العقل كان طلب الفعل وتركه لصفات توجب ذلك **قال** والوصف ليس بلازم
مستلزم له ولا مانع من طلب الترك واثر القدرة الاستمرار عليه وان الطلب الترتيبي راجع الى
الولي ومكروه العبادة من المندوب لانه لرجحانه او منه بارجاعها الى وصف خارج و
القسمة به تسعة **اقول** يرد على التعريف المذكور اشياء اراد اعظمها انه يجب جمعها فالاول
انه غير جامع لخروج الحكم الوضعي عنه وقد عرفه الغزالي على ما نقله بعض شراح المنهاج بانه
تعلق الخ وربط شيئا بشيء بجعل احدهما دليلا او سببا او مانعا او شرطا للاخر كالزنا
لوجوب العمل به والزنا الموجب للحد والنجاسة للبيع والطهارة للصلوة ونحو ذلك فانه
في شيء منها والجواب ان الخطاب الوضعي مما اختلف في كونه حكما فالمشهور
انه ليس بحكم وانما هو مستلزم له فانه يحصل ان الزنا سبب لوجوب الحد ليس حكما بل هو
لوجوب الحد عند حصول الزنا واذا كان كذلك فلا يرد ان ما خرج عن الحد لعدم كونه من
المحدود وان كان داخلا في الحكم فقد نظر الى هذا الاستلزام فحكم بانه حكم ضمنا وجعل الحد
اعم من الضمني والصريح الثاني انه جعل التحريم طلب الشارع من المكلف ترك الفعل الخ والترك
غير مقدور للمكلف فلا يجوز طلبه والا كان طلبه للمحال والجواب انا لا نسلم ان الترك

لا يصح

لا يصح طلبه فهو كما انه غير مقدور وقلنا الاثم في ذلك فانه مقدور وباعتبار انه يمكن الاستمرار على
ترك الفعل بان لا يفعل الفعل وهذا معنى قولهم واثر القدرة الاستمرار عليه اي على الترك بان
لا يفعل الفعل وليس المراد من طلب الترك فعل العدم كما توهم ليرد انه غير مقدور واما الثالث فخروج
بعض الاحكام المتعلقة بافعال غير المكلفين كما في ان الحرة في عقدها زوجها يجب عليها الحداد
ان كانت غير بالغة وكوجوب اداء الحقوق من مال الصبي وكالامر بالصلوة لسبع فان ذلك
مما هو طلب من غير المكلف والجواب ان الطلب في امثال ذلك من المكلف الذي هو وليه
يطلب من الولي ابراز غير المكلف في معرض هذا الطلب فلا يخرج عن التعريف بل يدخل فيه
الطلب بالمكلف الرابع انه غير جامع لمكروه العبادة من تعريف المكروه فان المكروه المستفاد
من تعريف الكراهة هو الفعل الذي يتعلق به طلب الترك من المكلف بحيث لا يستحق الذم بمخالفته
وهذا لا يشمل العبادة المكروهة فان الصلوة المندوبة المبتدأة في الاوقات المخصوصة
طلوع الشمس وغروبها وامثالها مما بينه الفقهاء في كتبهم ليس مما طلب الشارع تركها بل الصلوة
الواجبة والافضل في الحمام ونحوه من المواضع المذكورة في كتب الفروع من المكروه مع طلب الشارع
لها والجواب ان العبادة لما كانت راجحة بجميع اقسامها فهي مطلوبة للشارع ومندرجة
تحت الواجب او المندوب لا غير ثم المكروه لم يطلق في اخر غيرها تقدم وهو كونه اقل ثوابا
يحدث ليس من الاحكام الخمسة المتقدمة لانه في الوجوب والندب بل ما يوصف به قد يكون
واجبا وقد يكون مندوبا كما عرفت فلا يلزم من وصفها به كونها منه وهذا معنى قوله ومكروه العبادة
من المندوب لكلفه او نقول الكراهة في العبادة ليس بالنظر الى ذاتها لما عرفت من رجحانها
بل هو بالنظر الى وصف خارج عن ذاتها كوقوعها في الحمام ونحو ذلك وحاصله ان الكراهة ترجع
الى ايقاعها في الاوقات او الامكنة التي لا تليق بها واما العبادة نفسها فمن المندوب او
وهذا معنى قوله او منه بارجاعها الى وصف خارج واذا عرفت هذا كونها من الجائز فلا معنى لجعل
المكروه بهذا المعنى قسما سادسا للاقسام المتقدمة لدخوله تحت الواجب او المندوب كما
عرفت فالتقسيم تسعة **قال** الغزالي الحكم خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين و
ينتقض عكسه بالخاص من جهتين وطرده بقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون بل الخطاب

الحد عليه اظهر لمشاركتها له في الاشعار الظاهري بالعموميين ولذلك استدل بها على خلق
الاعمال وقد يذب بتعين العكس بان التعلق بالعبرية في التخصيص ملحوظ والجنسية الجمعين منعوة
وعن الطرد بان حيثية التكليف معتبرة وبحذف التعدد والتجوز واعتبارها
الاية لتضمنها الانكار عليهم في عباده ما ينحتون **اقول** قد عرف الغزالي الحكم بانه خطاب الشرع
المتعلق بافعال المكلفين والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل باصطلاح
الاصوليين الى الكلام الموجه وهو المراد في هذا التعريف كما صرح به السيد الشريف في حاشيته على
شرح العضد وعن من الحرفين الحكم لهذا التعريف لكن لا يجري ما ذكره لا حاجة في التعريف
الى نقله الى هذا المعنى بل يمكن ان يراد به هذه الاصل وقال ان الحكم الشرعي هو توجيه الكلام
النفسي نحو المكلف باقتضاء الفعل منه او تركه او تخييره بينهما هذا كلامه ولا يخفى فساده فانه بعد
نقله الى المعنى المذكور واصطلاح الاصوليين عليه لا معنى لكلامه وما ذكره ثانيا من ان النقل خلاف
الاصل سيما في التعريفات فيتعذر بعدد الحاجة فاسد لانه بعد تحقق النقل وشيوعه بين
الاصوليين وكونه حقيقة عرفية فيما بينهم لا يكون المتبادر منه غيره بل يكون المتبادر منه هذا المعنى
سيما في التعريفات [illegible] الحاشية الخطاب لغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام وقد صرح له
وغيره من علماء الاصول بنقله الى الكلام الموجه فقول الابهري لا حاجة الى النقل لا وجه له
وانتحال بعض المتاخرين كلامه وفساده والترديد على المحقق الشريف عجيب انتهى قلت
البعض [illegible] ذكره في حاشيته شرح العضد قال فيها ما نسبه في الشرح حيث قال الحكم
نفس خطاب الشرع فلا يجاب نفس قوله افعل بل يدل تفسير الخطاب بالتوجيه بالكلام الموجه
نحو الغير فلا حاجة الى النقل لكن كون الخطاب كلاما نفسيا او لفظيا يقتضي ان يراد
المعنى المنقول اليه فالاولى ان لا يرتكب النقل لانه خلاف الاصل بل يحمل ارادة الكلام الموجه
منه على انه مجازي انتهى [illegible] بان ما ذكره من قول الشارح بان الايجاب نفس قوله
صريح في ان المراد منه الكلام الموجه لا التوجيه لظهور انه ليس المراد من القول المعنى المصدري
وايضا ما ذكره من ان الاولى ان لا يرتكب نقله الى الكلام الموجه بل يحمل مجازا فيه فلتند
وقد صرح ائمة هذا الفن بنقله الى الكلام الموجه والحاصل ان الحكم بان الخطاب في الكلام

الموجه مجاز مما ينطق به بعد الوقوف على نقله الذي هو مصرح ائمة هذا الفن ثم ان الكلام
عند الاشعري يطلق على الكلام اللفظي الدال بالوضع وعلى مدلوله القائم بالنفس الذي
هو الكلام النفسي والمراد بالخطاب اما الكلام اللفظي الموجه واما الكلام النفسي الموجه والتوجه
في اعتبار الافهام في الاول واما اعتباره في الثاني فلا يخلو من اشكال لان الكلام النفسي
لا يقصد منه الافهام ولا يتوجه المخاطب اللهم الا ان يكتفى في توجيهه بانه يقصد من ابرازه الا
فهام وعلى كل حال فالانسب بمذهب الاشعري ان يحمل الخطاب في التعريف على الكلام النفسي
لا اللفظي لانه ليس بحكم عنده بل دال عليه فاندفع ما يقال ان الشرع هو العلم بالاحكام الشرعية
الفرعية من الادلة والدليل الشرعي ليس الا خطابه تعالى فلو كان الحكم خطابه تعالى ايضا كان
الفقه هو العلم بخطابه الحاصل من خطابه ويلزم اتحاد الدليل والمدلول ووجه الدفع ان
الخطاب النفسي حاصل من خطابه اللفظي على انه لكم ان تدفعوه بان المراد بالاحكام في تعريف
الفقه مسائل لا الخطابات في شيء وهو ان الحكم اذا كان عبارة عن الكلام النفسي القائم
بذاته تعالى فكيف يمكن ان يكون دليله قوله او اجماع الامة او نحو ذلك ويجاب بانه لا استبعاد
في ان يكون قوله او الاجماع او نحو ذلك كاشفا عن الحكم القائم بذاته تعالى هذا والتعريف
المذكور لا يستقيم عكسا ولا طردا اما الاول فلانتقاضه بخواص النبي كوجوب قيام الليل
وذلك من جهتين احدهما باعتبار وحدة الفعل فان الوجوب المتعلق بها لم يتعلق بالافعال
والاخرى باعتبار وحدة المكلف فان الخطاب فيها ليس مما يتعلق بافعال المكلفين وانما
بفعل مكلف واحد لكن النقض باعتبار الجهة الاولى لا يختص بخواصه بل يجري في الاحكام
ايضا كوجوب الظهر وصوم شهر رمضان ونحوهما فان الخطاب لم يتعلق في كل واحد منها
بجميع الافعال بل يتعلق بفعل واحد بخلاف النقض باعتبار الجهة الثانية فانه بالخواص فقط
والحاصل ان دلالة الجمع المضاف على العموم ودلالة الجمع المعرف باللام عليه ايضا مما ذهب اليه
المحققون وهو الحق وقد اخذ [illegible] في التعريف فيكون محصله ان الحكم هو الخطاب المتعلق بجميع
الافعال بجميع المكلفين ويرد ما ذكرنا لكن النقض باعتبار عموم الافعال شامل للخواص
وغير [illegible] الاحكام العامة بخلاف النقض باعتبار عموم المكلفين فانه مختص بالخواص لا غيره وما

الثاني لا يدخل نحو قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فيرد انه ليس بحكم اصطلاحي بل تصحيحا
اعتقاديا ومعنى ان افعالنا مخلوقة له تعالى كما ذهبت الاشاعرة بل نقول انطباق الحد على
الاية اظهر من انطباقه على افراد المحدود فان هذه الاية شاملة للحكمين الاشتمال الخطاب
بالوصفين اعني عموم الافعال وعموم المكلفين ولاجل ذلك استدل الاشاعرة بها على ان
افعال العباد مخلوقة له تعالى والحاصل ان في الحد عموما بالنظر الى الافعال وبالنظر الى المكلفين
الاية فيها عموم بالنظر اليهما ايضا فصدق الحد عليها اظهر من غيرها والجواب ان النقض
من وجهين الاول ان الخواص للنبي عم انما يعلم اختصاصها به من الشرع فالخطاب المتعلق
بها وان كان متعلقا في الظاهر بفعل واحد هو النبي عم لكن التعلق بغيره ملحوظ في التخصيص
ملحوظ في عدم شمول الخطاب له فالخطاب بالخواص متعلق بالمكلفين باعتبار عدم جواز
عليهم ان تحريمها مثلا جعل الزيادة على الاربع من خواصه عم انما يفصل احد من امته فالخطاب له
بافعال المكلفين بهذا الاعتبار لان دائرة التعلق وسيعة تحصل بادنى ملابسة فيكون داخلا
في الحد لكنه في ان المراد من الجميع الجنس الى الاستغراق على طريقة قولهم فلان يركب الخيل
انما يركب واحدا منها فان المراد ان الحكم متعلق بهذا الجنس لا بجنس الحاضر مثلا فيكون حاصل
التعريف على هذا ان الحكم هو الخطاب المتعلق بجنس الفعل من جنس المكلف لا المتعلق بجميع
افعال المكلفين ودفع النقض على العكس بحجة الفعل لان الخطاب المتعلق بفعل
الواحد متعلق بجنسه وكذا النقض بحجة المكلف فان الخطاب متعلق بجنس المكلف
وقد اجيب عنه ايضا بان مقابلة الجمع بالجمع ههنا للتوزيع وهو فاسد فان المقابلة ان كانت
بين الخطاب والافعال فالخطاب ليس بجمع وان كانت بين الافعال والمكلفين فلا يفيد
التوزيع كما لا يخفى واما النقض الوارد على الطرد فبان قيد الحيثية معتبر في الالفاظ
في التعريف وان لم يصرح بها فاذا كان معتبرا كان حاصل التعريف ان الحكم هو الخطاب المتعلق
بافعال المكلفين من حيث التكليف وح يخرج الاية عن التعريف فان الخطاب فيها لم يتعلق
بافعال المكلفين من حيث التكليف بل من حيث الاخبار ولاجل ذلك عمت المكلف وغيره وفيه
نظر اما الاول فلان الوجهين فيه نقض العكس والطرد ومدفوع بعلل المتعدد اي بعدد

الحكم

الحكم في الخواص فان الحكم في كل واحد من الخواص على ما تقدم متعدد بالنظر الى حكمين نفي تحقيقه
ما يا حرمان ادعى على الاربع حكمان احدهما اباحته بالنظر اليه عم والآخر حرمته بالنظر الى امته
والحكم الثاني داخل في الحد واما الحكم الاول فغير داخل فيه لعدم تعلق الخطاب فيه بافعال
المكلفين فيكون النقض بالخواص بالنظر اليه عم باقيا بحاله واما الوجه الثاني ففي دعليه ان
حمل الجمع المحلى باللام والجمع المضاف على الجنس ليتناول الواحد مجاز وهو مما يجب الاحتراز
عنه في التعريفات فان قلت صرح المحقق الشريف بانه لا مجاز هنا الا باطلاق الجمع على
الواحد وانما اريد الجنس الذي يصح تحققه في الواحد فان لام الجنسية تبطل الجمعية فهو
متعين فلا مجاز قلنا قد صرحوا ايضا بان الجمع المضاف حقيقة في العموم مجاز في غيره
ابطال الجمعية لا ينافي افادة العموم وهو ما نحن فيه الا مثل قولهم بنو فلان قتلوا زيدا
وكان القاتل منهم واحدا فانه من قبيل المجاز كما صرحوا به وصرح التفتازاني في المطول
بان قولهم زيد يركب الخيل وانما يركب واحدا منها مجاز مثل قولهم بنو فلان قتلوا زيدا وانما
قتله واحد منهم واما جواب الذي عن نقض الطرد فباعتبار قيد الحيثية فيرد عليه ان قيد الحيثية
لا يخرج الاية عن تعريف الحكم فانها تامة تصلح فيها ان الخطاب فيها متعلق بافعال المكلفين
من حيث التكليف كيف وهو حكاية عن قول ابراهيم عم لقومه عبدة الاصنام اتعبدون ما
تنحتون والله خلقكم وما تعملون فهي متضمنة للانكار عليهم في عبادة ما ينحتون اي لا ينبغي
عبادة غير من خلقكم ولا شك ان الخطاب على هذا الوجه متعلق بافعال المكلفين من حيث
التكليف وما يقال يوجبها المكلف بعبادة فمعقول عن عدها وما مدت مكس هو الحق تحصيره
قال ثم سوقها ظاهر في ارادة خلقه سبحانه جوهر الصنم وهو الهيولى فلا يتم الاستدلال
بها على خلق العمل ودعوى البيضاوي الاولوية غير مسموعة والتوقف لا يوجبها كما في العد
والمعدود اقول لما ذكر النقض بالاية الكريمة وكان النقض بها انما يستقيم على احد
الوجوه التي سيذكرها وكان في ذلك مثبتا لما ذهب اليه الاشاعرة من خلق الاعمال اراد ان يبين
ما هو الحق منها اعلم ان لفظة ما في الاية يحتمل ان تكون مصدرية وح فاما ان يراد المصدر
نفسه من غير تأويل او باعتبار المعنى ويحتمل ان تكون موصولة فالاول لا يجوز الى المجوز ولا

اضمار والثاني يحوج الى ارتكاب تجوز والثالث يحوج الى اضمار عائد الى الموصول فالاولى
حمل لفظة ما على المصدرية من غير تأويل في المصدر ليكون المراد الحدث ولم يستدلوا
بذلك على خلق الاعمال ومستندهم في ذلك عدم التجوز والاضمار الذي هو خلاف الاصل
لكن ما ذكروه غير تام فان جعل ما موصولة او تأويل المصدر بالمفعول هو المناسب لسياق
الآية حكاية ابراهيم على قومه عبادة الاصنام وغرضه انكم وهؤلاء الاصنام
لكم مخلوقون ومربوبون لله فالمناسب لهذا الغرض والسياق حمل ما موصولة او تأويل
بالمفعول وهذا معنى قوله ثم سوقها في ارادة خلقنا الخ وايضا لفظة ما في القرآن
في قوله ما تنحتون موصولة او مصدرية والمصدر مؤول لا غير فتناسب اجزاء الكلام
كونه ملائما لهذه الآية يكون وايضا الآية على تقدير الموصول تشتد ملائمة وانطباقا على
قوله في ذم عبادة الاصنام بل ربكم رب السموات والارض الذي فطرهن فان ضمير
فطرهن يرجع الى الاصنام واما ما ذكروه من ان التجوز خلاف الاصل فلا يفيدهم الا اذا
لم يصر اليه اذا اقتضاه سياق الكلام لتناسب اجزائه فان رعاية سوق الكلام امر مهم فيما
واما الاضمار العائد فقد يبلغ من الشهرة والشيوع الى حد لا يفرق بين وجوده وعدمه
كيف وقد تأيد بما قلناه مما يقتضيه السياق واذا كان كذلك فلا يتم استدلالهم على خلق
الاعمال المتقدم لدلالة النهاية وذلك بوجه فان المراد خلق جوهر الصنم العمل لا اصل
الحدث الذي توهم حمل الآية عليه فان قيل تناسب سياق الكلام يحصل على تقدير ارادة الحدث
ايضا من المصدر من غير تأويل فيه كما صرح به البيضاوي قال في تفسير قوله والله خلقكم وما
تعملون اي وما تعملونه فان جوهرها بخلقه وشكلها وان كان بفعلهم ولذلك جعل من
اعمالهم فاقدارهم عليه خلقه ما يتوقف عليه فعلهم من الدواعي والعدد او عملكم بمعنى معمولكم ليطابق
ما تنحتون وانه بمعنى الحدث فان فعلهم اذا كان بخلق الله فيهم كان مفعولهم المتوقف على فعلهم
اولى بذلك وبهذا المعنى تمسك اصحابنا على خلق الاعمال ولهم ان يرجحوه على الاولين
لما فيهما من حذف او مجاز انتهى كلامه وقد اشار الى الوجوه الثلاثة السابقة نقله اي وما
تعملونه اشارة الى كون ما موصولة وقوله او عملكم بمعنى معمولكم اشارة الى كونها مصدرية و

المصدر

والمصدر بتأويل المفعول وقوله ليطابق ما تنحتون تعليل للحمل على الوجهين المتقدمين
اعني كون ما موصولة او كون المصدر بمعنى المفعول وقوله وانه بمعنى الحدث اشارة الى عدم تأويل
المصدر وقوله فان فعلهم اذا كان بخلق الله فيهم اشارة الى ان الغرض من سوق الكلام ايضا
ان معمولهم الذي هو جوهر الصنم مخلوق لله كما انهم مخلوقون له ثم يحصل على تقدير عدم تأويل
المصدر ايضا بوجه ابلغ وذلك لانه اذا كان فعلهم الحدث مخلوقا له تعالى كان معمولهم المتوقف
عليه بالطريق الاولى يكون مخلوقا له تعالى قلنا دعوى الاولوية فيه ممنوعة بل عدم تسوية كون
المفعول متوقفا على الفعل الحقيقي الذي هو مخلوق له تعالى بزعمهم لا يوجب كون المفعول مخلوقا
فضلا عن ان يكون على الاولى الا ترى ان القدرة عند المعتزلة مخلوقة له تعالى والفعل موقوف
عليها مخلوق للعبد صادر عنه فالموقوف عليه مخلوق له تعالى مع ان الموقوف غير مخلوق له
فاين الاولوية بل اين الاستلزام والى ذلك اشار الاستاذ المحقق بقوله كما في القدرة والحدث
ثم اذا عرفت هذا تبين لك ان سوق الكلام وملائمة الغرض المقصود منه وتناسب اجزاء
الكلام يوجب حمل ما على الموصولة او على المصدرية وتأويل المصدر بالمفعول ومع هذا فلا
الآية نصا على مطلوب التعريف فان الافعال المأخوذة فيه بمعنى الاحداث لا ما ترتب عليها
والخطاب في الآية قد يتعلق بما يترتب على الاحداث كما بيناه اللهم الا ان يقال التعلق بالاحداث
متعلق بالتبليغ الجملة وفيه ما فيه **قال** ثم لو طرد نقض الحد بعد تخشير بالجزئية
كان الطرد لعدم الوعد والوعيد لارادة المكلفين بذلك الخطاب ان صلح الطرد
العكس لا باحتراز زيادة الاقتضاء والتخيير ان حكم بكثرة الوضع فيضاف والوضع من
اليها استطرد ولم يخص الاول بالتصريح بالجمع بما يشمل النفي ورد عليه النقض بكثير من الآيات
كما يرد على المختص النقض بالآية ومن يقتل مؤمنا الآية فجزاؤه جهنم والحق ان الوعد وعيد وحكم
جاء على خلاف ما ترتيب **أقول** استشعر طرد التعريف المذكور بعد تقييده بحيثية
باحتمال الزلزال انما قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره
لا يخفى ظهوره فان الاولى صريحة في الوعد والثانية في الوعيد فكان الخطاب فيه كلها
بافعال المكلفين من حيث هم مكلفون لان الوعد والوعيد لا يكونان الا على ما هو مكلف بفعله

الضمير

يقتضي بتوابعه واشرخلقكم وما تعملون كما عرفت فانه لم يقصد الانكار عليهم فلذلك كان النقض
بهما اظهر من النقض بما لانه انما نقض بها لتضمن الانكار عليهم في عبادة الاوثان وهذا ما و
صريحان في الوعد والوعيد لو زيد في الحد قيد بذلك الخطاب ليكون المحدود من حيث هو
مطلقون بذلك الخطاب خرجت الايات الواردة نقضا على طرد التعريف فيستقيم طرده
فينتقض عكسه بخروج الاباحة عنه لعدم التكليف بخطابها بل بجزئ المندوب والمكروه اذ
فانه لا تكليف بهما كما هو الصحيح فان قلت في كل واحد من هذه الاشياء باعتبار ان المكلف
عليه اعتقاد ان ما تعلق به الخطاب في الاباحة مباح وفي المندوب مندوب ونحو ذلك قلنا
فهذا التكليف بذلك الخطاب ان يكون مكلفا بما تعلق به لا باعتقاده وذلك في نحو
باحة ونحوها على ذلك التقدير ظاهر كما ان زيادة الاقتضاء في التخيير في الحد يجعل
لكن يرد على عكسه في خطاب الوضع ان قلنا بحكمية وضابرة الاحكام الشرعية فانه خطاب لا
بل الاقتضاء والتخيير والحاصل ان الاباحة بل زيادة هذا القيد خارجة عن الحد
ان خطاب الوضع خارج عنه بدون زيادة فلا بد من اضافة الوضع الى التعريف ليستقيم عكسه
الحد على جميع افراد المحدود ويصير التعريف الجامع لافراد المحدود هو قولنا خطاب الله المتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع ومما يتوهم من ان الترديد بين الاقتضاء
والتخيير يخرج الواجب التخييري لاشتماله عليهما فيدفع بعدم اشتماله على التخيير بين الفعل والترك
لا الى بدل وليس كل الواجب التخييري وان قلنا يجعل خطاب الوضع في الاقتضاء
نظرا الى ان المراد منهما ما يعم الصريح والضمني وخطاب الوضع وان لم يكن فيه اقتضاء صريح لكنه
فيه اقتضاء ضمني فان جعل معنى الشارع الزنا سببا للجلد هو وجوب الجلد عند حصوله ومعنى
النجاسة للصلاة حرمتها معها كان راجعا الى الاقتضاء ثم التعريف مع ذلك الوصف
عليه النقض بكثير من الايات المشتملة على الاقتضاء الضمني فيكون حينئذ غير مانع كما ان
الاقتضاء والتخيير الصريحين يرد عليه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا
فيها فانها صريحة في تحريم قتل المؤمن مع انها ليست بحكم اجماعا والحق انها مندرجة في الحكم
افراده ودعوى الاجماع على عدم كونها منه غير ثابتة واعلم ان هذا التعريف لا يكون الا للاشاعرة

ويرد عليهم ان خطاب الله عندهم هو الكلام النفسي القديم مع ان الحكم حادث لانه يوصف
بالحدوث كما يقال حلت المرأة بعدما لم تكن حلالا ويتبع صفة فعل العبد كما يقع
حلالا ووطء حرام وصلاة واجبة وصوم مندوب ونحو ذلك وانت خبير بان ذلك يقتضي
حدوث الحكم فكيف يصح تعريف الحكم الحادث بما هو قديم وقد اجابوا عن ذلك بمنع كون الحكم
حادثا وانما هو قديم فان الحكم في قولنا حلت المرأة لفلان هو قوله في الازل اذنت
لفلان في حين وجوده في وطئ هند عند التزويج بها فهو قديم ومتعلقه حادث
الحكم مما يتعلق بفعل العبد لا صفة فان معنى قولنا وطء حلال وطء تعلق الحل به ولا
يلزم من تعلق القول به كونه صفة له لتعلقه بالمعدوم الممتنع في الخارج مع انه ليس صفة له
لزم قيام الصفة الوجودية بالممتنع والحاصل ان الاحكام قديمة ثابتة في الازل ومتعلقها
حادث ثم فيه الا ان الحق يظهر الفرق بين الدليل والمدلول فان الدليل هو الخطاب اللفظي
والمدلول هو المعنى النفسي الثابت في الازل واما من انكر الكلام النفسي وعرف الحكم
التعريف فلا يخفى لزوم الاتحاد عليه فان الحكم هو قوله تعالى اقم الصلاة وهو الدليل
فيحتاج الى التكلف في تصحيحه فتدبر **قال** استحقاق المدح على العدل والاحسان والذم على
الظلم والعدوان ضروري يشهد به الوجدان ويحكم به نفاة الاديان ومن فسر الحسن والقبح
على صفة الكمال وموافقة الغرض ونقيضهما وانكرهما في المذكورات بالمعنى المتنازع فيه فقد
كابر مقتضى عقله والتخالف ينفي في ثبوتهما الجمع بين النقيضين وارتكابا في القبيحين يدخل في
تنفي الوثوق بالوعد والوعيد وتجويز النبي من عبده ويجوز تجويز تمكين الكاذب بالمعجز
على العادة باطل **أقول** لما كان البحث في مبادئ الاحكام مقصورا على البحث عن الحكم
البحث عن الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به وقد فرغ من تعريف الحكم فشرع في بيان الحاكم وانه
هو العقل او الشرع ومن هنا حصل الاختلاف في حسن الافعال وقبحها هل هما ذاتيان لها
للافعال انفسها بحسب الواقع من غير اعتبار الشرع او هما ثابتان لها بمجرد اعتبار الشرع فاصحابنا
المعتزلة على الاول والاشاعرة على الثاني وقبل الخوض في اقامة الحجج لا بد من تحرير محل
النزاع فنقول للحسن والقبح معان الاول كون الشيء صفة كمال وكونه صفة نقص فان العلم

حسن لكونه صفة كمال والجهل قبيح لكونه صفة نقصان ولا خلاف في ان هذا المعنى
ثابت للافعال في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع الثاني كونه ملائما
للغرض وكونه مخالفا له فما وافق الغرض حسن وما خالفه قبيح وقد يعبر عنهما بالمصلحة
والمفسدة فالحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما ليس شيئا منهما ولا خلاف
في عقليتهما كالاول واختلافهما بالاضافة والاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق
لغرضهم مفسدة لاوليائه مخالف لغرضهم الثالث ما لا حرج في فعله وما فيه حرج فالاول الحسن
والثاني القبيح وليس شيء من هذه الثلاثة محل النزاع الرابع كون الفعل بحيث يستحق فاعله
المدح او الذم عاجلا والثواب او العقاب آجلا فما تعلق به المدح عاجلا والثواب
آجلا حسن وما تعلق به الذم عاجلا والعقاب آجلا هو القبيح وهذا بالنظر الى افعال العباد
فقط واما في افعاله تعالى فهو ان يرى الحسن كون الفعل بحيث يستحق فاعله
المدح فقط والقبيح كونه بحيث يستحق فاعله الذم فقط فهذا المعنى هو المتنازع فيه من المعتزلة
فانهم ادعوا المعتزلة على ان هذا المعنى ثابت للافعال في انفسها الى ان بحيث لو لم
يرد الشرع بها قطعا النظر عن الشرع يثبت لفاعلها استحقاق المدح والذم والخصم انكره
وقد يدرك ذلك بالضرورة من دون تامل فيدرك حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد
يدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع وقد لا يدرك بالعقل لا ضرورة
ولا نظرا ولكن اذا ورد به الشرع كشف عن حسن وقبح ثابتين لها فالشارع منفصل كاشف عما
عليها حسنا وقبحا لا انه مثبت لهما وذهب الاشاعرة الى ان الافعال في انفسها ليست حسنة
ولا قبيحة بهذا المعنى بل هي متساوية ليس شيء منها في نفسه بحيث يستحق فاعله المدح والثواب
او الذم والعقاب وانما صارت كذلك بسبب امر الشارع ونهيه وليس لها في انفسها صفة
تقتضي ذلك بل لحكم الشرع عنها استنادا اذ من جهة انه لو انعكس القضية فالامر والنهي لانقلب
الحسن قبيحا والقبيح حسنا والحاصل ان حسنها عبارة عن امر الشارع بها وقبحها عبارة عن نهيه
ثم يتعبرون الحسن والقبيح على المعاني الثلثة الاول المتقدمة ويكرون ثبوتها الحسن والقبح
ثم هذا التعريف منقول للتامل عقليتهما بالمعنى المتنازع فيه ان حسن العدل والاحسان وقبح

فاعليها

فاعليهما المدح وقبح الظلم والعدوان بمعنى استحقاق فاعلهما الذم ضروري يشهد به كل واحد
غير نظر الى ثبوته في الشرع بل يحكم به من انكر الشرع ولم يقل به اصلا ولو كان شرعيا لما
كان كذلك ثم اذا ثبت المعنى المتنازع فيه في هذه الصورة كفى في اثبات مطلوبنا المعتزلة القائل
بالنقل واجاب الاشاعرة عن ذلك بانكم ان اردتم ان اتصاف هذه الاشياء بالحسن والقبح
بمعنى موافقة الغرض ومخالفته او بكونها صفة كمال او نقصان بديهي يحكم به من لم يقل
بالشرع فمسلم ولا يجديكم وان اردتم اتصافها بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فممنوع
بل اول البحث ورده المصنف بان انكار ثبوت الحسن والقبح في الاشياء المذكورة بالمعنى
المتنازع فيه مكابرة محضة ومخالفة لمقتضى العقل فلا يلتفت اليه ثم ان القائلين بالحسن
والقبح العقلي اختلفوا فذهب بعضهم الى ان الحسن والقبح ثابت للافعال بالنظر الى
ذواتها لا لصفات توجب ذلك وذهب بعض الى انهما ثابتان لها لصفة حقيقية لازمة
للذات توجب ذلك في الحسن والقبح معا وقيل الصفة توجبه في القبح واما الحسن فيكفيه انتفاء
الصفة المقبحة والحق انهما ثابتان لها لوجوه واعتبارات تختلف بحسب الازمان والاشخاص
ولما كان ذلك موقوفا على ابطال كونهما ذاتيين للافعال ابطله بوجهين احدهما
في الفعل اي كون الفعل الواحد حسنا تارة وقبيحا اخرى فانه ما ينفي ذاتيتهما وتقريره
ان نقول لو كان حسن الافعال وقبحها لذواتها لما اختلف الفعل الواحد في الحسن والقبح
بان يكون فعل واحد حسنا تارة وقبيحا اخرى والتالي باطل اما الملازمة فلان الذاتي لا
يزول عن الذات والا لزم انفكاك ذات الشيء عنه وهو محال واما بطلان التالي فلان
الفعل قد يكون قبيحا ثم يصير حسنا فان الكذب لكنه قد يقتضي انقاذ نبي من الهلاك
او خلاص بريء فيصير حسنا الثاني انهما لو كانا ذاتيين لاجتمع النقيضان في محل واحد
محال بيان ذلك ان من قال لكن بعد اقول هذا خبر يحتمل الصدق والكذب فلا يخلو
في نفسه اما ان يكون صادقا او كاذبا فان كان صادقا وصدقه يتوقف مستلزم لان
الصدق مطابقة للواقع ولا معنى له الا هذا ووقوعه مستلزم عبارة عن حصول الكذب في
كلام آخر فصدقه يكون بحصول الكذب في كلام آخر فيه يكون الكلام حسنا من حيث صدقه وقبيحا

من حيث يستلزم القبح لان مستلزم القبيح قبيح وقس عليه ما لو كان كاذبا ويوجه آخر فان
الكذب عندنا اذا انحصر في النفسي الكلام واحد فهذا الكلام اما صادق او كاذب وعلى التقديرين
يلزم اجتماع الحسن والقبح فيه اما اذا كان كاذبا فلانه من حيث كونه كاذبا قبيح ومن حيث كونه
مستلزما الصدق الاصل الذي هو حسن حسن لان مستلزم الحسن حسن وقس عليه طرف
الصدق قال بعض المتاخرين يمكن ان يجاب عن هذا الدليل بمنع ان ملزوم القبيح قبيح اذ
يجوز انه موصوف به حقيقة بل انما يتصف بالقبح بالعرض باعتبار لازمه فلا يجتمع النقيضان
في محل واحد لان الاتصاف هنا ليس حقيقيا انتهى اقول لا شك ان ملزوم القبيح قبيح بناء
على ان القبح مستندا الى الذات كما هو مذهب الخصم بكون القبيح هنا مستندا الى الذات ايضا
ويتم اجتماع النقيضين اللهم الا ان يمنع كون ملزوم القبيح قبيحا ذاتيا وهو لا يخلو عن نوع مكابرة
ثم هذا وقد اجيب عن دليل المخالف بمنع كون ذلك الكذب حسنا وانما هو مناف على
تقدير التخلص مستقبحا فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا من ارتكاب الاقبح وهذا مرفوع
فان الكذب قبيح صار واجبا فيكون حسنا قطعا وهو قبيح بناء على الذاتية فيلزم تخلف الذاتي
عن الذات بخلاف ما لو قلنا ان الحسن والقبح لوجوه واعتبارات فانه لا يرد علينا مثل ذلك
لاختلاف الجهتين فان هذا الكذب باعتبار تخليص النبي حسن ولكونه كذبا قبيح ولنا ايضا لو كان
شرعيين لم يقبح من الله تعالى شيء بل كان كل ما يصدر منه غير قبيح لان القبح انما يكون بالشرع
ولا شرع بالنظر اليه تعالى هو عن النواهي الشرعية والتالي باطل من وجهين الاول انه اذا لم يقبح
شيء لم يمتنع منه الكذب بل جاز صدوره عنه تعالى لا يبقى وثوق بوعده ولا بوعيده فتنتفي فائدة
التكليف وترغيب المكلف بالثواب والعقاب لان الوثوق بذلك موقوف على العلم بصدقه وهو
غير معلوم على ذلك التقدير فان قلت كذب الكلام النفسي مستحيل قلنا ممنوع ولو سلم فلم لا يجوز
ان يكون هذه الكلمات المسموعة مخالفة لما عليه الحق في نفسه فيعود الاشكال فان قيل لم لا يجوز
يرد الشرع بعدم الكذب منه تعالى فلا يرتفع الوثوق قلنا على تقدير الشرعية تكون حجية
السمع لثبوته موقوفا على صدقه تعالى فلو علم صدقه به كان دورا الثاني انه اذا لم يقبح شيء منه تعالى
جاز منه اظهار المعجزة على يد الكاذب وحينئذ يلزم ان لا يفرق بين المتنبي والنبي الحكم بصدقه

والمتنبي

والكذب

والكذب الآخر فيلزم افحام النبي الصادق لعدم رؤيته معجزته لاحتمال ان يكون كاذبا
فيها وانه تعالى مع ذلك يمكنه منها وذلك يؤدي الى عدم ثبوت الشرع لانسداد باب النبوة
على ذلك التقدير فان قيل الاستدلال بالمعجزة على صدق الرسول يتوقف على شيئين احدهما
انه تعالى انما خلق المعجزة لاجل التصديق والآخر ان كل من صدقه الله فهو صادق والحسن
والقبح انما يتعلقان في الثاني واما الاول فممنوع لانه يجوز ان يكون تخلق تلك المعجزة لا للتصديق
التصديق والحاصل انه ان توقف الرجحان على المرجح لزم الجود معه لا قبح ولئن لم يتوقف
على المرجح فلم لا يجوز ان يكون خلق لغرض سوى التصديق قلنا انه ليس كالامر في خلق
على يد الكاذب عند دعوته لو لم يكن المقصود منه تصديقه فلو كان المدعي كاذبا كان
الجاء التصديق الكاذب وهو قبيح لا يفعله تعالى لانا نمنع قبح خلق ما يوهم القبيح ولم يكن موجبا
له فان المكلف لما علم ان خلق المعجز عند الدعوى يحتمل ان يكون للتصديق ويحتمل ان يكون
لغيره فلو حمله على التصديق جزما كان التقصير منه من حيث قطع لا في موضع القطع وهل هذا
الا مثل انزال المتشابه في القرآن فانه يوهم القبح ولكنه لما احتمل سائر الوجوه لم يقبح قلنا
قاضية بانه خلق لذلك ليس الا للتصديق كما شاهد في ذلك وذلك مكابرة واما انزال
فليس لهذه المثابة بقبوله التاويل كما لا يخفى وقد اجاب عن هذا الدليل بانه لا يلزم من جواز
الكذب منه تعالى وجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب وقوعه منه تعالى ليلزم ما ذكرتم من انسداد
باب النبوة فان العادة قد جرت بعدم وقوع الكذب منه تعالى وعدم اظهار المعجزة على
يد الكاذب ولا يخفى فساد هذا الجواب فان ما ذكروه انما يتم بعد ثبوت العادة ولا عادة
في الاخبار الاول فيجوز ان يكون كذبا واذا كان الاول كذبا فيجوز ان يكون الثاني ايضا
لعدم حصول العادة وهكذا فلا يحصل الجزم بعدم وقوع الكذب منه تعالى وهكذا نقول
في اظهار المعجزة على يدي النبي الاول لعدم حصول العادة ح وهكذا فيلزم ان لا يثبت
نبوة احد من الانبياء لا يقال نحن نقول الكذب في اظهار المعجزة على يد الكاذب
نقص يجب تنزهه عنه لانا نقول النقص في الافعال يرجع الى القبح العقلي لان كون الفعل صفة
نقص ليس الا كونه قبيحا عقلا كما صرح به صاحب المواقف وغيره من محققيكم فان قلت نحن لم نجعل

النقض بصفة الصدور واللفظ عند تم ليرجع الى الفعل بل الكلام النفسي الذي هو من قبيل
الصفة عندنا معاشر الاشاعرة والنقص في الصفة لا يرجع الى القبح العقلي قلنا هذا
لا ينفع لانه يجوز ان تكون هذه الكلمات المسموعة تم القبح ما عليه الشيء في نفسه فتقدح
قال ولزوم الاضطرار يجري في الواجب لو وقعتما العدمية فالتعلق حادث ثم
بناء الوجوب بالارادة الاختيار وفي التعذيب قبل البعثة للعفو وامتناع القبح لعله
لا ينافي القدرة عليه اقول استدلت الاشاعرة على شرعية الحسن والقبح بادلة الاول
فعل العبد مما لا اختيار له فيه فلا يكون موصوفا بالحسن والقبح العقليين اما انه
لا اختيار له فيه فلوجهين الاول لانها على ان كان الاول لشرة عالم في الازل بالايقاع لم
يزل هو مما احتج عليه الطبري فعلم تم في الازل ان تعلق بوقوع الفعل وجب
وان تعلق بعدمه امتنع وقوعه فيستحيل الانفكاك في الصورتين لامتناع خلاف علمه
ثم كانت الافعال اما لازمة الصدور بحيث لا يمكن التخلف عنها او ممتنعة الصدور
فلا يكون اختياريا الثاني ان فعل العبد ان كان لازم الصدور بحيث لا يمكن الترك
فاضطرارية واضحة وان لم يكن كذلك بل كان مما يجوز صدوره وعدمه فان لم يتوقف
صدوره الى المرجح بل كان مما يصدر تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي الحالين بالنظر
كان اتفاقيا صادرا بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختياريا وهو ظاهر وان افتقر في صدوره
الى المرجح فمع ذلك المرجح اما ان يجب الفعل او لا فان لزم كان اضطراريا وان لم يلزم كان
مما يصدر تارة ولا يصدر اخرى فليفرض وقوعه في وقت وعدمه في آخر واختصاص احد الوقتين
بالوقوع والآخر بعدمه ان لم يتوقف على مرجح آخر مع حصول المرجح الاول في الوقتين كان
اتفاقيا وان توقف على مرجح آخر لم يكن الاول مرجحا تاما هف وانتقل الكلام الى المرجح
المرجح الآخر فاما ان ينتهي الى الاضطرار او الاتفاق الذي ليس باختيار وان لم ينته لزم
التسلسل الباطل لا يقال يجوز ان يكون القادر يرجح المرجح للفعل على الترك من غير مرجح فلا
يتم ما ذكرتم لانا نقول فحكم بترجيح الفعل على الترك ان كان لا لمرجح زائد على كونه
كان ذلك اتفاقيا بان رجحان الفاعلية انما يقع عند انضمام هذا القيد فيرجع الى ما تقدم

وان لم يكن لرجحان زائد على ذلك مع ان القادرية متحققة في جميع الاوقات فايجاد الاثر في
بعض الاوقات دون بعض اخر من غير ترجيح ليس الا الاتفاق والجواب عن الوجهين بالنقض
والحل اما النقض فنقول لو تم ما ذكرتم من الوجهين على اضطرارية فعل العبد لزم ان
يكون فعل الواجب ايضا اضطراريا بهذه الوجوه بعينها اما الاول فلان علمه اذا تعلق في
الازل بخلق شيء في الوقت الفلاني وجب عليه ذلك والا تخلف علمه وان تعلق علمه بعدمه في
ذلك الوقت كان ممتنع الخلق فيه والا تخلف علمه وهو محال واما الثاني فبان نقول فعل الواجب
ان كان لازم الصدور فاضطراري والا فان لم يفتقر الى مرجح كان اتفاقيا وان افتقر الى
مرجح ونسوق الكلام الى الآخر لا فرق بين فعل العبد وفعل الواجب فان ارادة العبد لما
كانت حادثة افتقرت الى ارادة اخرى ووجب الانتهاء الى ارادة ليست منه وكذا الله في
الارادة التي تفرض صدورها عنه واما الواجب فلما كانت ارادته قديمة كانت مفتقرة الى
ارادة اخرى للترجيح بل كانت كافية في وقوع الفعل بدون مرجح لانا نقول كونها قديمة
لا تمنع الشك فانها وان كانت قديمة لكنها غير كافية في التعلق بالمقدور الحادث بل لا بد
من تعلق حادث يترتب عليه حدوث المقدور والا لزم قدمه ايضا ثم نقول مع هذا التعلق
اما ان يجب الفعل او لا الى آخر الكلام فنقول ما ذكرتم انه مع تعلق الارادة القديمة وارتفاع الموانع
لا حاجة الى المرجح بل ان الفعل قد يصدر تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي الحالين ومع
ذلك يكون الفعل اختياريا وهذه الحيثية يرجح الحكم ان لا اتفاق غير اختياري فيجوز
مما قلتم ايضا فيحصل في ذلك الزمان شرط في وجود الحادث فلا تكون القدرة كافية
في الاتفاق واما الحل في الاول فبان نقول العلم بمنزلة المثال والحكاية بالنسبة الى المحكي فلا
يصح ان يكون علمه علة لوقوعه فان نسبته الى المعلوم كنسبة صورة الفرس المنقوشة الى الفرس
فلا ينافي الاول واما الثاني فنختار انه يحتاج الى المرجح ومعه لا يمكن الترك قولكم يلزم الا
ضطرار قلنا ممنوع فان الاضطرار انما يلزم لو لم يكن له اختيار اما على تقدير صدوره بالنفس
باختياره وارادته فلا اضطرار ولا منافاة بين وجوب الفعل حالة واستحالة قبله فان القدرة
والداعي اذا اجتمعا وجب الفعل ولا يؤثر ذلك في اختياره فان قيل اذا كان ما يجب عنده الفعل

ولم يرد فيه كان مذموما عند العقلاء ولا معنى للوجوب الا هذا وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
فيكون شكر المنعم واجبا عقلا قالوا لو وجب لوجب لفائدة والتالي باطل فكذا المقدم بيان الملازمة
ان ما لا يكون له فائدة يكون عبثا وهو قبيح عقلا فلا يكون واجبا واما بطلان التالي فلان تلك الفائدة
دائرة بين ان تعود الى الله او الى العبد في الدنيا او الآخرة والاول باطل لاستغنائه عنه وعدم احتياجه
والثاني ايضا باطل لان الشكر منه فعل الواجبات وترك المحرمات وليس في ذلك الا مشقة للنفس
وما هو كذلك لا يكون فائدة دنيوية والثالث ايضا باطل لان امور الآخرة من الغيب التي لا مجال
للعقل فيها والجواب عن ذلك اولا بمنع الملازمة ونقول يجوز ان يكون الشكر واجبا لنفسه اي
لكونه شكرا لا لفائدة غيره فانه لا يجب في كل امر ان يكون مطلوبا لفائدة اخرى والا لزم التسلسل
بل البعض الامور ما يجب لذاته من غير غاية فان جلب النفع ودفع الضرر مطلوبان في انفسهما لا لامر
آخر ولهذا جعل العقلاء وجوب الشكر بكونه شكرا لا لشيء آخر سلمنا الملازمة لكن نمنع
التالي ونختار ان الفائدة تعود الى العبد في الدنيا وهي الامن من العقاب في الآخرة او الامن
من زوال النعمة او استحقاق المدح لانه اذا شكر ما انعم الله تعالى به عليه استحق المدح من العقلاء
حيث لم يعرف كسائر المنعم او زيادة النعمة فان من شكر يحصل له من الله تعالى زيادة على ما هو
عليه ويمكن اختيار ان الفائدة في هذه اخروية ومنع كون العقل لا مجال له فيها
على الحسن والقبح العقليين واعترض الاشاعرة على الجواب الاول بان ما ذكرتم من ان الشكر مما
من العقاب معارض باحتمال العقاب على الشكر وبيانه من وجهين الاول انه تصرف في ملك
الغير بغير اذنه لانه كان مما يتصرف فيه العبد من نفسه وغيرها ملك الله تعالى والتصرف في ملك
الغير بغير اذنه مما يؤدي الى العقاب والجواب انا نعلم قطعا ان الشكر على النعم مما لا يعد
وان كان تصرفا في ملك الغير مستلزما للعقاب في هذا بل يجب لامر يرجحه على ان التصرف في ملك الغير
انما يؤدي الى العقاب اذا كان فيه ضرر على المالك واما الله هنا منزه عن الاحتياج الى
الثاني ان الشكر على نعم الله تعالى بمنزلة الاستهزاء لحقارة الدنيا وما فيها بالقياس الى كبريائه
وجلاله فما مثله الا كمثل فقير حضر مائدة ملك عظيم الشأن يملك المشارق والمغارب ويجود
ما بينهما من الكنوز والذخائر فيتصدق عليه بلقمة من الخبز فيشرع الفقير الى المدح والثناء

على ذكر السلطان على رؤوس الاشهاد ويداوم على تحريك انملته لاجل الشكر على تلك اللقمة
ولا شك ان ذلك من الفقير انما يعد استهزاء بذلك الملك ويستحق العقاب عليه فكيف
نعم على العبد بالنسبة اليه تعالى اقل بكثير من تلك اللقمة بالنسبة الى الملك فقد كان الشكر
فاولى بالاستهزاء والجواب ان الاستهزاء بالنسبة الى الملك انما كان لكون اللقمة حقيرة
لا مقدار لها بالنسبة الى الملك والفقير معا فحصل الاستهزاء بجلالة ذلك الملك فان الشاكر لها
لم تكن تلك اللقمة بالنسبة اليه عديدة واما هي في نهاية الحقارة عنده كانت شكره وتحريك انملته
عليها استهزاء بالمروة واما نعم الله تعالى بالنسبة الى العبد فهي جليلة جسيمة لا تكاد تحصى كثرة
لتقبل اللائق بها هو ان يذهب ذلك الملك العظيم الفقير بعقود جميع الاعضاء والحواس وخلقه
محبوسا في زاوية الخمول وهاديا الى الاصول بعود جميع ما تقدمه ويخرجه الى فضاء الوجود
ويتلطف عليه بانواع الاطعمة والاشربة والانكحة ونحو ذلك ثم ان ذلك الفقير لا يلتفت الى النعم
الواصلة اليه ولا ينظر الى شكر المنعم بها بل كان نحاله لم يصل الوصول كالجالس في زاوية الخمول فلا
في ذم عند العقلاء على ذلك فترك شكر العبد على ما هو اكثر بكثير من هذه النعم الواصلة من
الكريم الحق والجواد المطلق اولى بان يكون محلا لذم العقلاء في العاجل واستحقاق العقاب
في الآجل فبطل كلام الحاجبي المثبت للاستهزاء الشكر بالنسبة اليه تعالى حيث انه لم يثبته
لما هو المناسب فجعل نعمه تعالى على عبده كاللقمة الى الفقير والحاصل انه نظر الحال الشاكر
موقع في الغلط لان تلك اللقمة بالنسبة الى الملك اقل كثيرا من نعمه تعالى على العبد بالنسبة اليه
نظر الى حال الشاكر والحقارة تلك اللقمة بالنسبة الى الفقير وكثرة تلك النعم بالنسبة الى
العبد على عدم صحة التمثيل وهذا هو المحقق المفضي الى سواء الطريق هذا وقد يتوجه
العقاب على الشكر بوجه آخر وهو ان الشكر قد لا يقع على النحو اللائق والطريق المرضي
فيستحق الشاكر العقاب بسببه والجواب انا نعلم قطعا ان المواظبة على الشكر والخدمة اجلب
من الاعراض عنه بالكلية وما يتوهم ان ذلك انما يتم فيمن يسره ذلك ويسوءه الاعراض وهما غير
بالنسبة اليه تعالى مجاب بان الاقامة والمواظبة على ذلك لا يعاقب عليها بالضرورة دون الترك
الشكور مما لا يسره ذلك ولا يسوءه قال الثاني ان الاشياء الغير الضرورية مما لا يدرك

بطل اختيار العبد قلنا ما يجب الفعل عنده ان اردتم به خلق الاختيار فيه فهذا مما لا نزاع
فانه لا ينفي وجوبا للفعل عنده فهو خارج عما نحن فيه وان اردتم به تعلق قدرته واختياره
بذلك الفعل فهذا ليس منه قطعا الدليل الثالث قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
فانه نفى التعذيب مطلقا قبل بعثة الرسول لعدم ارساله فدل ذلك على انه لا حكم عقليا قبل ورود
السمع لانه لو كان الوجوب ثابتا قبله للزم التعذيب بالاخلال تحقيقا للوجوب مع عدم ...
بيان بالواجب عند لزومه التعذيب والجواب انه نفى نفس التعذيب لا يلزم من نفي التعذيب
نفي الاستحقاق فيجوز ان يكون استحقاق التعذيب ثابتا قبل ورود السمع بترك الواجبات
العقلية الحرمة فكما استحق الذم والعقاب لكنه تعالى تفضل ... التعذيب ...
وابتت وقوع التعذيب ... العقل والسمع ... ما ذكرتم يرد على من لم يجوز العفو
الواجبات كما هو مذهب جماعة من المعتزلة فانه يلزم عليهم وقوع التعذيب قبل البعثة
... في الاية ... ان يجيبوا عن ذلك بان ليس المراد بالرسول في الاية النبي بل
العقل فيكون معنى الاية نفي التعذيب بترك الواجب قبل بعثة عقل يهدي الى الاحكام
او المراد ما كنا معذبين بترك الشرائع التي لا سبيل اليها الا التوقيف ...
التعذيب على ما لا يستقل العقل بادراكه كصوم العيد قبل بعثة الرسول للتوقيف عليها
ما ذكرتم من الاستدلال لا يقال حمل الاية على المعنيين الاخيرين ... خلاف الظاهر ...
يتعين خلاف الظاهر ان قام الدليل القطعي على خلافه وههنا كذلك فان دلائل الحسن والقبح
فالمعتبر ... الظاهر لاجلها الدليل الثالث قالوا لو كان حسن الافعال ...
ثابتا بالعقل للزم ان يكون الواجب تعالى غير مختار في الحكم والتالي باطل اما الملازمة فلان
على ذلك التقدير يكون الافعال المختلفة في انفسها بالنظر الى الاحكام فلو كان احد
راجحا في الفعل الخاص على ذلك كان الآخر مرجوحا والحكم بالمرجوح خلاف المعقول
قبيحا وهو ظ واذا كان متعينا عليه كان مختار فيه واجيب عن ذلك بان امتناع الاتيان
لحكم المرجوح لقيام صارف القبح العقلي لا ينفي اختياره كما ان وجوب الاتيان بالحكم الراجح
لقيام داعي الحسن العقلي لا ينفي الاختيار وقد استدلوا على ذلك ايضا بانه لو كان الحسن

ثابتين

ثابتين للافعال في انفسها لامتنع الطلب لم يمكن تعلق الطلب بالفعل لذاته والتالي باطل
بيان الملازمة ان تعلق الطلب بالشرع موقوف على ذلك الامر وما للشيء بالذات لا
يتوقف على الغير واما بطلان التالي فلان الطلب صفة ذات اضافة لا تعقل حقيقة
الاستلقاء مطلوب والجواب ان تعلق الطلب بالفعل نسبة بينهما يتوقف عليها قطعا الا
ان الطلب لا يمكن وجوده خارجا ... فلذلك كان
لازما ونحن نقول تعلق الطلب بالفعل لذاته ان اريد به انه لا يتوقف على شيء مغاير للطلب
ممنوع كيف وهو متوقف على المطلوب وان اريد به انه يستلزم اياه بحيث يمتنع انفكاكه عنه فلا
ينافي ذلك تعليله ... باعتبار الحسن والقبح فانه على ذلك التقدير اما ان يجعل الحسن ...
... على ان يكون ... المطلوب الموصوف بالحسن من حيث هو كذلك ... يكون من تتمته
فلا يلزم من تعلق توقفه للتعلق عليه محذور واما ان يجعل غاية للطلب ولا امتناع
لان وجود الطلب يتوقف عليه ... تعلقه قال مسئلتان الاولى وجوب شكر المنعم
عقلا لانه ... العقاب او فعل الغرض بتركه وهو الثالثة او استحقاق المدح ... او لزيادة ...
لنفسه ونقطع ... الشاب على شكر ... على ... الحاجب
بالنسبة اليهما ... اما الغرض ... عنه ... عظيمة
فترك شكرها كفران فبطل كلام الحاجبي اقول هنا مسئلتان الاولى وجوب شكر المنعم و
المراد بالمنعم الحقيقي اعني شكر الله تعالى وقد اختلف فيه فذهب المعتزلة واصحابنا الى انه واجب
عقلا وذهب الاشاعرة الى انه واجب شرعا لنا انه دافع الضرر فيكون واجبا عقلا اما انه
دافع الضرر فلان نعم الله على العبد كثيرة فان كل عاقل اذا لاحظ نفسه يجد ان عليه نعما
ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية دقيقة وجلية جسمانية وروحانية مما لا يحصى ولا يشك
كونها ليست منه وان المنعم عليه بمثل هذه النعم لا يمتنع ان يكون مرادا منه الشكر عليها
اذا لم يشكره سلبها عنه او عاقبه على عدم الشكر عليها وهذا الاحتمال لازم الخطور على بال كل
عاقل فيحصل له خوف العقاب حينئذ ... انه قادر على رفع هذا الخوف الذي
... بشكر المنعم عليها ودفع الضرر واجب عقلا لقضاء الضرورة بذلك ولان ...

قبيحا كشم الورد ... الشرع ... عقلا او محض منافع بلا مضرة والاذن في التصرف معلوم
عقلا كالاستظلال بحائط الغير والعلم باستحقاق من اقتصر في التنفس على اقل ما يحصل
الحياة ذما اقول المسئلة الثانية من المسئلتين حكم الاشياء الغير الضرورية ...
ان نقول الاشياء اما ضرورية لا يمكن البقاء والتعيش بدونها كالتنفس في الهواء ولا ...
في كونها غير ممنوع منها قبل ورود الشرع عند من لم يجوز التكليف بما لا يطاق واما غير ضرورية
يمكن البقاء بدونها وهي عند المعتزلة قسمان ما يدرك العقل حسنها او قبحها وتنقسم الى الاحكام
الخمسة لانه ان اشتمل احد طرفيه على مفسدة فاما فعله فحرام وتركه فواجب وان
على مصلحة فاما فعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل على مصلحة فمباح وما لا يدرك
حسنها ولا قبحها لكونها مما ينتفع بها كشم الورد واكل الفاكهة مثلا فهذا قبل ورود
مما اختلف في حكمها فاكثر اصحابنا كالشيخ والسيد المرتضى والعلامة وغيرهم والمعتزلة
على انها على الاباحة وذهب بعض علمائنا والمعتزلة البغدادية الى انها على الحظر وذهب
المفيد من اصحابنا وابو بكر الصيرفي من العامة الى الوقف بمعنى انا نجزم ان هناك حكما و
لم نعلمه اباحة او تحريم ولا خلاف بين هذه الفرقة وبين من قطع على الحظر في وجوب الكف
الاقدام الا انهم اختلفوا في التعليل فمن قال بالحظر كف لانه اعتقد انه مقدم على محرم
مقطوع بحرمته فالقائل بالوقف انما كف لانه لا يؤمن من كونه مقدما على محظور قبيح وذهبت
الى انه لا حكم لها قبل ورود الشرع لنا على الاول انها منفعة خالية عن امارة المفسدة
والآجلة والاذن في التصرف معلوم عقلا فكانت حسنة اما انها منافع فظاهر واما انها
خالية عن المفسدة فلانه المفروض واما الاذن في التصرف معلوم عقلا فلانه ...
الانتفاع بها على ... فهو حسن فلانا نعلم حسن الاستظلال ...
حائط الغير والنظر في مرآته ... عن امارة المفسدة ...
... العلم بهذه الاوصاف وهي موجودة فيما نحن فيه فوجب الجزم بحسنها ...
وهذا معنى قوله منافع بلا مفسدة فان قيل عدم حصول العلم بمفسدة ... لا يوجب خلوها
عنها لاحتمال اشتمالها على مفسدة ... ولم لا يجوز ان يكون لاحتمال المفسدة ...

في كونه

في كون الشيء قبيحا فلا نسلم ما ذكرتم قلنا قبح الاقدام لاحتمال المفسدة وقبح الترك لاحتمال
المفسدة ايضا ... وجوب الانفكاك عن كل واحد منهما المستلزم لتكليف ما لا يطاق
ايضا المعتبرة في كون الشيء قبيحا اشتماله على مفسدة مستندة الى امارة واما احتمال المفسدة الخالي
عن الامارة فلا يعتد بها الا ترى انهم يلومون من امتنع عن الجلوس تحت حائط محكم البناء
فيه باحتمال سقوطه ويحكمون بان تجويز المضرة في الفعل من غير امارة على ذلك يلحق ...
والسوداء ... وهذا يدل على ان الشيء اذا كان خاليا عن امارة المفسدة لا قبح فيه
اعترض القائلون بالحظر بان ذلك تصرف في ملك الغير بغير اذنه وهو قبيح عقلا ...
انا لا نسلم كونه تصرفا في ملك الغير ... فان الاذن في مثله معلوم بالعقل كالاستظلال
بحائط الغير فانا نعلم قطعا ... ان التصرف في ملك الغير ...
انما هو ... انا نعلم قطعا حسن التنفس ...
من العقلاء وان ... اكثر مما يحتاج اليه الحياة فان لم الاقتصار على قدر ما يحتاج
اليه الحياة فقط ذم العقلاء على ذلك بل عدوه من المجانين والسفهاء وليس ذلك الا لكونه
خاليا عن المفسدة وذلك حاصل فيما نحن فيه فيكون حسنا ... ان الحكم بالحسن ...
مما لا يجتمع مع ... انه مما لا يدرك العقل حسنه ولا قبحه ... ان العقل لا يدرك
والقبح بالنظر الى خصوصها ... حكما عاما بالحسن بالنسبة الى الجميع ويمكن ان يجاب ايضا عن ذلك
المراد ان العقل لا يدرك حسنها ولا قبحها ابتداء ومجردة عن ملاحظة شيء آخر ولا ينافي
ذلك حكمه بالحسن فيها بالنظر الى الدليل قال الواجب ما يستحق تاركه ... الى بدل ...
باختيار ... الاربع في الاربع لاعتبار ... الاوليين ... عليه ...
في المسح والتسبيح اقول للواجب تعريفات متعددة احسنها ما ذكره الاستاد ... هنا
ما يستحق تاركه لا الى بدل ذما ... ما يستحق ... تاركه فان تعليق الحكم ...
يشعر بالعلية فخرج المندوب والحرام والمباح وكذا المكروه اذ ... تاركه ...
... التعريف لان تاركها ... يستحق الذم لكن لا بتركها بل بترك الواجب وقوله لا الى بدل
ليدخل الواجب الموسع فان تارك ... احد جزئيات ... في جزء من الوقت لا يستحق ذما ...

من ان عنوان يأتي بيد لم التحقق آخر منه في جزء من الوقت مستحق للذم وكذا الواجب الكفائي فانه
من ترك فعله من البعض لا يوجب الذم مطلقا بل من تركه من غير بدل او من غير فعل البعض الآخر لم يوجب
للذم وكذا الواجب المخير فان تارك احد الخصال فقط لا يستحق ذما بل تاركه من غير ان يأتي
ببدله من الخصال يستحق ذلك وقد عرفت القائل بانه يذم تاركه شرعا بوجه ما فان وانما قلنا
لا يدخل في الحد الواجبات التي لا يذم تاركها كيف ما تركها بل يذم بوجه دون وجه كالموسع
فانه يذم تاركه في جميع وقته ولو تركه في بعض الوقت وفعله في بعض لا يذم وكذا فرض الكفاية
فانه يذم تاركه اذا لم يقم به غيره في ظنه وكذا المخير فخاص هذا القيد على العكس لكن
اذن يدخل فيه صلوة النائم والناسي و[illegible] المسافر فانه يذم تاركها بتقدير انتفاء العذر
حال اليقظة والذكر والحضر فانا اجاب عنها بالمنع من عدم وجوبها والحكم بانها واجبة لكن
الوجوب قد سقط للعذر والواجب اعم من الباقي وجوبه والساقط قلنا يرد عليه
ذلك في الكفائي فيقال انه مما يذم تاركه على جميع الوجوه لكن سقط الفعل بفعل البعض
بالواجب الساقط في الفعل للعذر وادرجته في افراد الواجب حيث الحد [illegible] وتلك
يعتد بالذم الساقط على ترك فرض الكفاية لاتيان الغير به ولا حاجة الى قيد بوجه ما
لادخاله ثم وقد اجاب المحقق العضد عن الاعتراض الوارد على القاضي بان صلوة النائم
لا تدخل في تعريفه بزيادة هذا القيد اصلا بل هي باقية على خروجها عنه بخلاف الكفائي
فانه خارج بدون هذا القيد عن التعريف ويدخل فيه بها بيان ان المراد ما يذم تاركه
الترك الذي هو تاركها باعتبار الترك حال النوم [illegible] ولا يتعلق الذم به حتى لو اخر
الناقض عن الحد بقيد تاركه لا يقيد بعمه ما لا يدخلها لان النائم لا يذم على ترك صلوته
حال النوم بوجه من الوجوه اصلا بخلاف الكفائي فانه على تقدير ان ياتي به الغير او [illegible]
به لا يتغير تركه في ذاته وان تغير بالامور الخارجة عنه كقيام الغير او لا فتاركه لا يذم
تركه الذي هو تارك له بوجه بل على بعض الوجوه وهو ان لا ياتي به الغير في ظنه ولا [illegible]
القيد لادخاله في التعريف والحاصل ان ترك الصلوة للنائم حال النوم مغاير لتركه
الصلوة حال اليقظة والترك الاول لا يوجب الذم اصلا فلا يصدق عليه التعريف [illegible]

ذلك

ذلك القيد بخلاف الكفائي فان تركه على تقدير ان ياتي الغير به هو تركه على تقدير ان لا
ياتي به لم يتغير في نفسه وان تغير بالامور الخارجة فيهما غير ان احد المتغايرين اذا ادخل
ادخاله بقيد يلائم لا يرد الاخير نقضا بخروجه بدونه هذا غاية توضيح الكلام قال
سلمه الله في الحاشية وفيه نظر فان ترك الكفائي حال ظن المكلف قيام الغير به مغاير لتركه
حال ظنه عدمه ولا يذم بالترك الاول فهما يذم بالثاني فقط وايضا من نذر صلوة ركعتين
في هذا اليوم [illegible] زيد وعدمه فيصدق عليها قبل قدومه انها مما يذم تاركها بسبب تركه
الذي هو تاركها به بوجه فانتهى اقول حاصل النظر الاول ان الترك امر عدمي ولا تمايز في
الاعدام بالنظر الى انفسها انما تمايزها باعتبار الاضافة والحيثيات فكما ان ترك النائم حال
النوم مغاير له حال اليقظة كذلك ترك الكفائي المظنون معه قيام الغير به مغاير لتركه المظنون
عدم قيام الغير به فيناسب كالاول في الذم انما يلحق باعتبار تركه الترك المقارن لعدم
ظن قيام الغير به كما ان الذم في الاول انما يلحق باعتبار الترك حال النوم فبطل الفرق فان
قيل مراد المصنف ان ترك الكفائي في حال خلو الذهن عن الظن لقيام الغير به وعدمه ترك
واحد في نفسه تغير بالامور الخارجة عنه من قيام الغير به وعدمه بخلاف ترك النائم ونحو الكلام
قلنا قيام الغير في موضع غير كاف في عدم ذم المكلف بدون تحصيل الظن به فيتم ما ذكرنا و
الاعتراض الثاني ظاهر الورود فان ترك الصلوة المنذورة قبل قدوم زيد وبعده ترك
واحد لا يتغير الا بالامر الخارجي كالكفائي فيصدق عليه قبل القدوم انها مما يذم تركها بوجه
اعني بعد القدوم مع انها ليست بواجبة وانا اقول مفاسد هذا التعريف كثيرة فان الصلوة
قبل دخول الوقت يصدق عليها انها مما يذم تاركها بسبب تركها الذي هو تارك به على بعض
الوجوه اعني في جميع وقتها ويجوز ذلك ويرد على التعريف ما ذكره في المتن انه غير منعكس لخروج
بعض افراد الواجب عنه فان الاخيرتين من الاربع الركعات المقصورتين في السفر يجوز للمسافر
المسافر الاتيان بهما في احد المساجد الاربع اعني مسجد مكة والمدينة وجامع [illegible] الحسين
ويجوز له تركهما والاقتصار على الاوليين فالواجب عليه هناك احد امرين اما الاتيان با
الاوليين فقط او الاتيان بالمجموع المشتمل على الاخيرتين ايضا فالركعتان الاخيرتان واجبتان

لا ان قدوم زيد غير فان تركه
لها قبل قدومه وبعده ترك
لا يتغير بالامر الخارجي اعني قدومه

ولا يصدق عليها انه تاركها لا الى بدل لعدم [illegible] وايضا في مسح الرأس في الوضوء بثلث اصابع كفه
كان قد يأتي بافضل الواجبين ومن مسح بواحدة كان قد اتى بالواجب ايضا فالمسح بالزائد على
الواحدة ليس بواجب للابدال وايضا تسبيح الركوع والاتيان به ثلثا كان قد اتى بافضل
الواجبين والاتيان بواحدة اتى بالواجب فالزائد على الواحدة لا يبدل له ومثله تسبيح السجود والتسبيح
القائم مقام القراءة اذا كان زائدا على الواحدة والجواب عن الاول ان البدلية متحققة في
ركعتين الاوليين اذا ترك الاخيرتان فانه كما كان الواجب احد امرين اما الاتيان بالاوليين
فقط او الاتيان بالمجموع المشتمل على الاخيرتين كان الاتيان بالاوليين فقط بدلا عن الاتيان با
لمجموع المشتمل على الاخيرتين ومستلزما لبرائة الذمة من الصلوة فكانت البدلية [illegible]
مستترة في الاوليين فيصدق عليها ان تاركهما لا الى بدل اي من غير ان ياتي بالاوليين منفردتين
وعن ذلك ترك الزائد على الحد الثلثة في مسح الوضوء فانه ليس ترك بل له بدل وهو الاتيان به
فقط فان الواجب المسح ايضا احد امرين اما المسح بالواحدة او المسح بالزائد عليها واذا كان
كان داخلا في الحد وهكذا نقول في تسبيح الركوع والسجود فان ترك الزائد هناك [illegible]
بدل له بل بدل له هو الاتيان بالواحدة فان قلت هل يجوز قصد الاستحباب في شيء من ذلك
اما الاخيرتين من الاربع والمسح في الزائد على الواحد فلا يجوز ذلك اصلا واما التسبيح
فيجوز قصد الاستحباب فيه والنص به انما هو على تقدير قصد الوجوب في الجميع [illegible]
تقدم **قال** ويرادف الفرض **اقول** المشهور بين اهل الاصول ترادف الفرض والواجب
الا الحنفية خالفوا في ذلك فجعلوا الفرض ما ثبت بدليل قطعي كتعيين الفاتحة لا بدليل قطعي
لصلوة الا بفاتحة الكتاب قالوا الفرض عبارة عن التقدير قال الله تعالى فنصف ما فرضتم
اي قدرتم واما الوجوب فهو عبارة عن السقوط [illegible] فاذا وجبت جنوبها اي سقطت
ومع فالفرض اسم لما علم وجوبه بدليل قطعي لانه يعلم منه ان الله تعالى قدره علينا وما ثبت
بالدليل الظني فانه سقط علينا ولا يعلم ان الله قدره علينا فكان مخصوصا باسم الواجب وفيه
نظر فان الفرض عبارة عن المقدر مطلقا او ظنا كما ان الواجب هو الساقط مطلقا علما
او ظنا فتخصيص كل واحد من اللفظين باحد المعنيين تحكم **قال** فان فعل في وقته المعين له

فاداء

فاداء او ثانيا لتدارك نقص فاعادة او بعده بامر جديد فقضاء او قبله فاذن فتعجيل
وكذا المبتدي [illegible] حدودها **اقول** هذا تقسيم للفعل الواجب باعتبار وقته والحاصل
ان الفعل الواجب اما ان يكون له وقت معين شرعا او لا يكون والثاني لا يندرج
في شيء من الاقسام المذكورة والاول ينقسم الى اقسام اربعة لانه اما ان يفعل في وقته المعين
له اولا او ثانيا او لا يفعل في وقته المعين له بل بعده او قبله فان فعل في وقته المعين له
شرعا اولا فهو الاداء [illegible] او لا متعلق بفعل اي فعل اولا ثم ان الوقت المعين [illegible]
يكون اوله معينا واما اخره فقد يكون معينا ايضا كوقت الظهر [illegible] بين الزوال الى
الغروب وقد لا يكون معينا كوقت الحج وصلوة الزلزلة التي اولها حصول سببها والاخر
لها وفي الحاشية سواء كان اوله واخره معينا كوقت الظهر او اوله معينا لا اخره كوقت
صلوة الزلزلة والحج [illegible] اشكال وهو انه يلزم [illegible] من الطرد بالقضاء [illegible]
وقت هو فعله الاداء والحاصل انه اريد بالمعين [illegible] العكس [illegible]
اريد [illegible] احد طرفيه انتقض الطرد بالقضاء وانا لم اطلع الى الان ما يحسم مادة الاشكال
ويندفع عنه القيل والقال ويخطر بالبال ان الاولى ان يقال ان الاداء ما فعل اولا في وقته
المحدود طرفاه او احدهما لا لتدارك فانه [illegible] انتهى اقول حاصل الاشكال ان اول
القضاء وقت الاداء فكان اول وقته معينا فان اريد بالوقت المعين ما كان له حدان
من الشرع [illegible] الواجبات التي وقتها العمر [illegible] ما بين حديه [illegible]
او واحدا فقط دخل القضاء لان اول وقته معين [illegible] كالحج اول وقته حصول
[illegible] وقته مستمرا الى اخر العمر فكان له حدان اولهما اول وقت الحصول واخرهما اخر العمر
فيصح ارادة الشق الاول ولا يخرج الواجبات التي وقتها العمر من التعريف قلنا ذلك
غير معلوم لاحد لاختلافه باختلاف الاعمار والتقدير بتقدير اليقين فلا يكون [illegible]
معتدا ولقائل ان يقول التقدير [illegible] ويجوز ان يكون [illegible]
المعتد [illegible] بالنظر الى كل شخص ما يحصل له ظن الحيوة فيرد ذلك [illegible] في التحديد
للعمر في الحد فان اجيب ان القضاء ايضا [illegible] لان اول وقته وقت الاداء واخره [illegible]

العمر فان من مات وفي ذمته صلاة يصلي عنه قضاء ايضا فعلى هذا يكون اول القضاء محدودا
دون آخره بخلاف الحج فانه قيل بعد موت المكلف بالحج لا يجزيه وقتا ادائه بل تبدل الى
ايضا وليس بقضاء فكان آخره غير محدود ايضا قلنا لم وقته العمر بل التحديد بغير …
هذا وفيه الكلام بعد تأمل ويمكن اختيار الشق الثاني بان يراد من الوقت المقدر …
دخول القضاء في الحد لان المتبادر من الوقت المقدر له هو الوقت الاول لا ما هو
منه من الثاني لانا اذا قلنا ادى فلان الواجب في وقته لا يفهم منه الا الوقت الاول
لو قلنا المقدر حقيقة عرفية في الاول وان كان الثاني وقتا ايضا فيكون حاصل التعريف
ان الاداء ما فعل في الوقت الاول المقدر له فعله اولا وهو جيد القسم الثاني ان يفعل
في وقته المقدر له شرعا لتدارك نقص في الفعل الاول وهو الاعادة فالاعادة ما
وقته المقدر له شرعا ثانيا لتدارك نقص في الاول قال في الحاشية وههنا بحث لانه
اريد فعله في وقت الاداء ينتقض المكس باعادة القضاء وان اريد فعله مطلقا انتقض
بالقضاء لتدارك نقص في الاداء وايضا ينتقض عكسه باعادة الوضوء والحج مع عدم النقص
في الاول فالاولى ان يقال الاعادة فعل ثانيا على نهج الاول في الاداء والقضاء لتدارك
نقص او زيادة ثواب انتهى وبعضهم عرف الاعادة بانها ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل
يرد عليه جميع ذلك هذا واعلم ان المصنف جعل الاعادة قسما من الاداء وكذا الاصوليين
على هذا وعلى ان الاعادة قسيما له والاستاذ الهمام في هذا الكتاب وفي كشفه ذكر
مرادف القسم الثالث الا فعل بعد وقته المقدر له بسبب جديد يستلزم الفعل
فالقضاء ما فعل بعد وقت الاداء بامر جديد بقولنا بعد وقت الاداء خرج الاداء
بامر جديد للتنبيه على ان القضاء لا يكفي في فعله الامر بالاداء بل لا بد من امر القضاء
هنا تسمعهم يقولون ان القضاء بامر جديد وفيه الكلام فيه ان شاء الله وقد عرف بعضهم بانه ما فعل
بعد الوقت لتدارك ما سبق وجوبه مطلقا وقيل فيبطل طرده بدخول قضاء المسافر والحائض
الصوم والنوم في عبارة المصنف فانه قد سبق لكل منها وجوب في الجملة وان لم يكن على التعيين
القسم الرابع ان يفعل قبل وقته المقدر له باذن من الشارع وهو تقديم فالتقديم ما فعل

وقته المقدر له باذن من الشارع كزكاة الفطرة عند الشافعي وبعض الحنابلة حيث جوزوا
تقديمها على وقتها بيوم او يومين … جوزوا ذلك عن اول الشهر واعلم ان المصنف لم يذكر
التقديم في القضاء من حيث قال والحاصل ان الفعل لا يتقدم على وقته فان فعل في وقته فاداء
او بعده فان وجد سبب وجوبه فقضاء والا فغيرهما واورد عليه النقض بالزكاة المعجلة قبل تمام الحول
على وقتها وهو حق وارد عليه وما اعتذر به العضد بان ملك النصاب لما كان هو الجزء الاول من
سبب الوجوب يحصل كان السبب موجودا … كان وقتها الذي هو تمام الحول
الملكية الى الوقت المقدر فالزكاة لم تتقدم على الوقت المقدر … ذهب فيه ولا يخفى
ما فيه من التكلف ثم ان هذه الاقسام كما يجري في الواجب يجري في المستحب الذي وقت له الشارع
وقتا والا فالنوافل الغير الموقتة لا يجري فيها شيء من الاقسام فالمستحب الموقت ان فعل في وقته
اولا فاداء او ثانيا لتدارك نقص في الاول فاعادة كاعادة بعض النوافل التي تنعقد جماعة
بعد فعلها فرادى وان فعل بعد الوقت فقضاء او قبله باذن من الشارع فتقديم كصلاة الليل
اول الليل وعلى الجمعة في الحنبلي … في شرحنا لك ظهر لك حدود الاقسام الاربعة في النوافل
والله اعلم قال ولا نقض بالاداء المدرك الواحدة ولا باعادة المنفرد في جماعة وقضاء
الحج للوقتية بالنقض … اقول يرد على كل من حد الاداء وحد ٧ والتضيق
وحد القضاء شيء اراد ان يجيب عنه فما يرد على حد الاداء انه غير منعكس لخروج بعض
المحدود عنه فان الصلوة التي ادركت منها ركعة واحدة في الوقت اداء على المشهور …
مع الخروج انه ما فعل في الوقت المقدر لخروج بعضه عنه ولما قلنا على المشهور فان من علماء
من ذهب الى انها باجمعها قضاء لوقوعها في غير وقتها فان الركعة الاولى قد وقعت في غير
اذ هو وقت الاخيرة وكذا ما عداها وبعضهم الى انها موزعة بعضها اداء كالركعة الاولى
قضاء كالباقي ولا نقض على هذين القولين لعدم كون المجموع اداء ومما يرد على حد الاعادة
انه يخرج عنه اعادة المنفرد في جماعة فان الاعادة على ما قلت هي ما فعل في الوقت
ثانيا لتدارك نقص واعادة جماعة لا يتدارك بها نقص لحصول الاولى سالمة عنه وما
يرد على حد القضاء بخروج قضاء الحج الفاسد لان القضاء على ما تقدم هو ما فعل

وقته المقدر له شرعا والوقت المقدر للحج هو العمر بتمامه فلا يتصور خارج الحلف بعد
المقدر له شرعا والجواب عن الاول بان الصلوة التي ادركت منها ركعة واقعة في وقتها
لان وقته ذلك الوقت لما علم ان الصحيح ان الحق بالمن ادرك من الوقت ركعة فقد
ادرك الوقت كله فانه يدل على ان ذلك الوقت وقت لها فتدخل في الحد وعن الثاني
النقص في الاولى قد علم بالنص عندنا وعند مخالفينا ايضا اما عندنا فلما رواه عبد الله بن
في الصحيح من انه ان صلوة الجماعة تفضل على الصلوة الفرد باربع وعشرين درجة واما
مخالفونا فقد رووا عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلوة الجماعة تفضل
الفرد بسبع وعشرين درجة فانه يدل على نقص الاولى وعن الثالث ان الحج وان كان وقته
لكن المكلف لما شرع في فعله كان الواجب عليه اتمامه ولا يجوز له تأخيره عن ذلك الوقت فلا
وقته قد انحصر في ذلك الوقت الخاص وانقلب من السعة الى الضيق فاذا لم يات به في ذلك
صار الاتيان به بعد ذلك كانه واقع بعد وقته فصدق عليه حد القضاء لكونه بعد ذلك كانه
بعد وقته المقدر له فاستقام العكس اقول هذا التوجيه يجري في الصلوة في وقتها الموسع
ثم فيلزم ان يكون قضاء لهذا الوجه فانه لما وجب عليه اتمامها دون تأخيرها انقلب
الى الضيق ولزم ذلك كما قال بعض الائمة ان المكلف اذا احرم بالصلوة في وقتها
ان افسدها واداها ثانيا في الوقت فانها تكون قضاء وسببه ان وقت الاحرام لها قد فات
ويدل عليه انه لو اراد الخروج منها لم يجز لا يخفى ما فيه فالاولى ان يجاب عنه بما قاله
اطلاق القضاء على مثل ذلك مجاز فلا يرد على عكس التعريف لعدم كونه من افراد المحدود
وربما يوجد ذلك في بعض حواشي الكتاب قال الموسع ما فضل وقته عنه والمضيق ما
ساواه او نقص عنه كصوم … بعد غسل الحيض اقول هذا تقسيم للفعل باعتبار
وقته فالفعل بالنسبة الى وقته اما ان يكون مساويا له او ناقصا عنه او زائدا عليه …
التكليف بالاخير يعني ايجاب الفعل الزائد في ذلك الوقت ناقص لانه من التكليف بما لا يطاق
بمعنى ارادة القضاء او التكميل اذا طهرت الحائض … او بلغ الغلام وقد بقي من الوقت قدر
ركعة فقط فانه يجب فعلها اما قضاء او اداء كما عرفت فان كان الفعل مساويا للوقت

كصوم رمضان يسمى واجبا مضيقا وان كان الوقت زائدا عليه يسمى واجبا موسعا هذا هو المشهور
في التقسيم لكن الاستاذ المحقق قد جعل المضيق شاملا للقسمين من الاقسام اعني ما كان وقته
مساويا للفعل او ناقصا عنه لشمول المضيق لهما لا يخفى ان التكليف بما نقص الوقت عنه
تكليف او جب في المضيق … التكليف به بمعنى ايجاب ايقاعه بتمامه في ذلك الوقت لانه
بديهي البطلان فلا حاجة الى التعرض له وليس مرادهما بوجه انما المراد منه شيء وجب
من الوقت بعد غسل الحيض مثلا فان المكلف مخاطب بالاتيان بالصلوة الكاملة من ان وقتها
لم يبق منه الا مقدار ركعة فقط والحاصل ان وجود مقدار الركعة من الوقت مع كونه ناقصا
الفعل موجب للتكليف بايقاع الصلوة اداء ان وقع الركعة في ذلك الوقت وقضاء ان اوقعها
بعد ذلك الوقت فالغرض من التكليف على الاول الاتمام وعلى الثاني القضاء قال والا
للاول لا اوله ولا بعده فقضاء كبعض الشافعية ولا آخره وقبله نقض كبعض الحنفية ولا
مراعي كالكرخي اقول الواجب احد الاشخاص الثلاثة المتميزة بالوقت لاطلاق الامر عن
تقييد وعدم الاثم بالتأخير وبطلان الصلوة قبل الوقت اقول اختلفوا في وقت الاداء
للواجب الموسع فالمشهور وعليه الجمهور ان كل الوقت وقت لادائه فايقاعه في اي جزء منه
في وقته وذهب بعض الشافعية الى ان وقت الاداء اول الوقت اي الجزء الاول الذي يسع
الفعل وبعده يكون قضاء وذهب بعض الحنفية الى ان وقت الاداء آخر الوقت فقدر الفعل
يتلو ذلك يسقط الفرض كالزكوة المعجلة قبل وجود وقتها وهذا مذهب بعضهم مخصوص
الى ان بعض الوقت سبب وجوب الاداء اي بعض كان قالوا النص دل على ان جميع الوقت
سبب الفعل ولا يجوز ان يكون كل الوقت سببا له لانه لو كان كذلك فالصلوة اما ان يجب
او بعده فان وجبت في الوقت يلزم تقدم الحكم على السبب لان كون الكل سببا يقتضي انقضا
لحصول السببية وان وجبت بعده لزم الاداء بعد الوقت فتعين ان يكون البعض سببا ولا
يتعين الا وقد يدل الوجوب على … في الآخر اجماعا ويتبين ان الجزء الاول
لا مزاحم له في السببية فان وقع الفعل فيه استقرت السببية عليه والا انتقلت الى الثاني فان
فيه كان هو السبب والا انتقلت وهكذا الى الجزء الذي يسع الفعل بتمامه وفيه وقع الخلاف

فعند مفيد واتباعه ان السنة استقرت عليه في ايجاده وعند جمع لا تشتغل الذمة
على آخر جزء منه يمكن فيه ايقاع شيء من الفعل قليلا او كثيرا فظهر ان كون آخر الوقت وقت
الفعل انما هو مذهب بعضهم لا مذهبهم جميعا وذهب الكرخي من الحنفية الى ان وقته الاداء آخر
آخر الوقت وليس للفعل في اول الوقت تعلق على الاطلاق بل هو مراعى بحال المكلف فان
ادرك المصلي آخره وهو على صفة التكليف كان ما فعله واجبا وان لم يبق على صفة التكليف كان
ومنهم المشهورين من اهل مذهبه وقد نقل عنه ابو عبد الله البصري ان المكلف ان
ادرك آخر الوقت وهو مكلف كان ما فعله مسقطا للنفل وان كان فرضا ونقل ابو بكر الرازي
ان الصلاة عنده انما تتعين وجوبا باحد شيئين اما بان يفعل او بان يتضيق وقتها وعلى
الحكم نقل السيرافي وهذه اذا ابطلنا مذهب الشافعية والحنفية تعين ان الواجب في الوقت
في الموسع ايقاع احد اشخاص الفعل المماثلة في الحقيقة فان الفعل المؤدى في جزء من
المفروض مثل المؤدى في الجزء الاخير في الحقيقة فالمكلف مخير بين هذه الاشخاص المختلفة
المتمايزة بالوقت المفروض فان نسبة بعض تلك الافراد الى جزء من الوقت بعينه لم تزد
باعتبار نسبته الى جزء آخر منه والحاصل ان الواجب هنا كالواجب المخير الا ان التخيير هناك
بين الجزئيات المختلفة الحقيقة وهنا بين المتفقة الحقيقة لنا ان وجوب الشيء مستفاد من الامر
والامر المتعلق بالفعل هنا مطلق وشامل لجميع الوقت غير مقيد بجزء من اجزائه وليس المراد
تطبيق اجزاء الوقت على اجزاء الفعل لبطلانه اجماعا ولا ايقاع الواجب مكررا في كل جزء من
اجزاء الوقت بل المراد ايقاعه في احد تلك الاجزاء واذا كان كذلك كان كل جزء من اجزاء الوقت
قابلا له ولما تحكم الامر ايقاع احد اشخاص ذلك الواجب المماثلة في احد اجزاء الوقت
كان تخصيصه باحد اجزاء الوقت تحكما فقوله لا اطلاق الامر معناه ان الامر بايقاعه
في ذلك الوقت مطلق غير مقيد بخصوص جزء منه كما يدعيه بعض الشافعية والحنفية فيكون
مخيرا ولنا ايضا انه اذا لم يكن الكل وقتا للواجب على ما تقدم لكان الوقت جزءا معينا منه
فاما ان يكون اوله كما عليه بعض الشافعية واما آخره كما عليه بعض الحنفية والتالي بقسميه باطل
اما الاول فلانه لو كان الوقت هو الجزء الاول لكان المصلي في غيره قاضيا فيكون عاصيا

بذلك

بذلك لانه اخر الواجب عن وقته وهو مجمع على بطلانه وهو معنى قوله ومعاقبا على الاثم
في التاخير واما الثاني فلانه لو كان الوقت هو الجزء الاخير كان المصلي في غيره مقدما له
على وقته فتكون صلاته باطلة لبطلان الصلاة قبل الوقت وهو باطل للاجماع على ان تلك الصلاة
صحيحة واليه اشار بقوله وبطلان الصلاة قبل الوقت وهو معطوف على عدم الاثم اي على
اي بطلان الصلاة قبل الوقت وصحة الصلاة الواقعة قبل الجزء الاخير من الوقت مما يدل
على ان الوقت ليس منحصرا في الجزء الاخير من الوقت بل ما قبله وقت لها ايضا فبطل ما قالته الحنفية
ان يقولوا ان ذلك الوقت وقت تقديم اي وقت اذن الشارع بتقديم الصلاة فيه كالزكاة
المعجلة فلا يلزم من الصحة فيه كونه وقتا لها لانا نقول في تحقيقه ان الشارع جعل الزوال علامة
الاداء ووقتا له على الاطلاق وايضا نحن نعلم قطعا ان المصلي في اول الوقت ممتثل لها لكونه
فيها في وقتها لا لان الشارع اذن في تقديمها وايضا هم يدعون انها في وقت التقديم نفل يسقط
للفرض وذلك فاسد لانهم اختلفوا في ان الافضل فعلها اول الوقت او آخره ولو كانت في الاول
نفلا لما اختلفوا في ذلك فان من المعلوم ان الفرض والنفل لا يستويان فالمتقدم كان
افضل وهذا يدل على وجوبها في جميع الوقت وهو يستلزم كون الجميع وقتا للاداء لا للتقديم
قالوا لو لم يكن الاول وقت وجوب الاداء لكان الاتيان بالفعل فيه اتيانا في غير وقته فلم يكن
مجزيا والجواب بمنع الملازمة فان الوقت يستغرق الاول الى الجزء الاخير فلا يلزم من عدم
كون الجزء الاول على التعيين وقت وجوب الاداء عدم الاجزاء فيه بل الاجزاء فيه متحقق
بسبب انه من اجزاء الوقت للفعل الحنفية قالوا لو وجب الفعل في اول الوقت لكان المكلف
عاصيا بتاخيره لترك الواجب والتالي باطل والجواب بمنع الملازمة ايضا كالاول **قال**
الشيخ والمرتضى رضي الله عنهما على التخيير الى الضيق بين الفعل والعزم عليه ووافقهما ابن زهرة
وابن البراج وهو قوي خلافا للمحقق والعلامة واتباعهما لنا لو جاز الترك من غير بدل لخرج الواجب
لانه يجوز تركه عن الوجوب لزوم مساواته قبل الوقت وفيه ولو ورد اقتضاء البدلية
ولنا وخلو الامر عنها ممنوع والقطع بامتثال المصلي لا من جهتها والجواب انه تابع
جزء قبل الضيق باطل وخلوه عنها لا يمنع ثبوتها بالدليل والبدل هنا تابع مبيت ترك

الواجب ما لم يحصل الظن بوقوع الكفاية من غيره ولا مشاحة في الاطلاق البدل عليه
وكون العزم من احكام الايمان لا ينافي بدليته في وقت **اقول** القائلون بان جميع الوقت
وقت للواجب الموسع قد اختلفوا فمنهم من ذهب الى انه يجب على المكلف في كل جزء من اجزاء
الوقت اما الفعل او العزم عليه في ثاني الحال وهكذا الى ان يتضيق الوقت فيتعين
فعند ما يتسع الفعل ويتعين عليه الفعل والحاصل انه مخير بين الفعل في ذلك الجزء او بدله
وهو العزم عليه فيما بعده وانه اذا لم يات بالفعل في جزء وجب عليه فيه العزم عليه في ثاني الحال
وهذا مذهب اكثر اصحابنا كالسيد المرتضى والشيخ وابن زهرة وابن البراج فعندهم العزم
وهو الحق ومنهم من ذهب الى انه لا يجب العزم على الفعل ثانيا في الحال وانما الواجب على المكلف ايقاع
الفعل في احد اجزاء الوقت وهو مذهب بعض اصحابنا كالعلامة والمحقق واكثر المتاخرين لنا
اولا انه لو لم يجب البدل لجاز الترك اذا ارتبطت باسباب البدلية ولم يسرحها في الوقت الخاص ولا عزم على ايجاده في
المستقبل فانه لا يستحق العقاب اجماعا ... الاحرام وترك الحرام ولما وجب عليه اما
الفعل او بدله وهو العزم عليه في ثاني الحال لانحصار البدلية فيه اجماعا ولان كل من قال
قال هو العزم عليه فلو ثبت بدل آخر كان ثالثا وهو باطل ولنا ايضا انه لو جاز تركه من غير
بدل وهو العزم عليه في ثاني الحال لم يكن واجبا والتالي باطل اما الاولى فلان الاول
على ما تقدم هو ما يستحق تاركه لا الى بدل الذم ولو لا ما ذكرنا المكلف في اثناء الوقت
تجاوز قبل الفعل كان غير مستحق للذم لكونه جائز الترك لا الى بدل
ان تاركه لا الى بدل مستحق للذم فلا يكون واجبا واما الثانية فلانه خلاف الفرض
ولنا ايضا انه لو جاز تركه من غير بدل لساوى حاله قبل الوجوب بحاله بعده والتالي باطل
الاولى فلانه قبل الوقت كان تركه الى بدل جائز فلو كان بعده كذلك كان مساويا
واما الثانية فظاهر والفرق بينهما فانه قبل الوقت غير مخاطب بالامتثال به وبعده مخاطب
استدلوا على بطلان بدلية العزم بشبهة ادلة الاول لو كان العزم على الصلاة هو بدلا
لكان مساويا لها في جميع الامور المطلوبة والتالي باطل اما الاول فلان بدل الشيء هو
ما ساواه في جميع الجهات المطلوبة وما لا يساويه كذلك لا يكون بدلا واما الثانية فلان

يستلزم

يستلزم سقوط التكليف بالصلاة لمكان الاتيان بالعزم وهو باطل اجماعا الثاني ان الامر
ورد بالفعل في الوقت فقط وليس في ذلك دلالة على ايجاب البدل الذي هو العزم فاذن لا
دليل على وجوبه وما لا دليل عليه يجب نفيه والا كان تكليفا بما لا يطاق حيث انه
يمنع من المكلف الاطلاع عليه اذ لو كان كذلك لكانت البدلية منتفية الثالث انا نقطع بان
مصلي الظهر في اثناء الوقت كان ممتثلا بما امر به وليس ذلك الا لكون الماتي به صلاة
لكونها بدلا عن العزم ولو كان القول بالبدلية صحيحا لكان الامتثال بسبب كونها بدلا
عن الاول ان العزم على الفعل بدل عن ايقاعه في كل جزء من الوقت قبل حصول الضيق لانه
بدل عنه مطلقا في جميع اجزاء الوقت فان اردتم بقولكم بدلية العزم موجبة لسقوط التكليف
بالفعل عند الاتيان بالعزم ان التكليف بالفعل يسقط في جميع الوقت عند الاتيان بالعزم فهو ممنوع
كيف ونحن نقول ان العزم على الفعل في كل جزء من الوقت بدل عنه في ذلك الجزء الى وقت الضيق
فيتعين الفعل ح من غير بدلية العزم وان اردتم به سقوط التكليف به في الاجزاء التي قبل
الضيق فمسلم ولا محذور فان الوقت ما دام وسيعا يكون الاتيان بالعزم في كل جزء منه مسقطا
للتكليف به فيه الى وقت الضيق وح فيتعين الفعل ويزول البدلية قيل اقول انا نقطع
الواجب هنا واحد فاذا اخر لو الوقت عن العهدة ولا يلزم الاتيان به في آخره وان
بدل الواجب فيما يقوم مقامه في الخروج فلو كان العزم بدلا عنه لكان يتحقق في اول الوقت
مسقطا له بالكلية وما ذكر انما يصح ان لو وجب ايقاعه في كل جزء وكان العزم بدلا عنه الى
حين الضيق وليس كذلك اقول فيه نظر اما اولا فلان هذا القائل لم يتفطن لهذا فان
فان القائل بوجوب التخيير بين الفعل والعزم لم يقل ان الواجب في ذلك الوقت واحد فقط بل
هو احد امرين الى ان يتضيق الوقت فيتعين الفعل لا بناء واما ثانيا فلان الحق يعرف العقل
بالاتيان به في آخره انما هو لان الواجب عليه الاتيان بالفعل باحد اجزاء الوقت فوقوعه
اصالة لكن اذا تركه في احد الاجزاء قبل الضيق يجب عليه فيه الاتيان ببدله واما ثالثا فلا
يخفى ما في الملازمة من المنع في قوله لو كان العزم بدلا الخ من الوضع فان الاتيان بالعزم في كل
جزء من اجزاء الوقت بدل عن الفعل في ذلك الجزء الى وقت الضيق فهو مسقط للتكليف فيه

واما علام سقوطه في الجزء الاخير فانه لو بقي هناك واما ثانيا فلان قوله وما ذكرنا انه
ان لو وجب الخ لا يخفى فساده فان الخطاب بايقاع الفعل في احد الاجزاء لما كان متوجها ان
الى المكلف في كل جزء من اجزاء الوقت الى ان يفعل وكان العزم بدلا عنه الى وقت الضيق
الاتيان به مسقطا للاتيان بالفعل في ذلك الجزء الى وقت الضيق فكان ما ذكره صحيحا
وعن الثاني بان ما ذكرتم من قولكم انه ليس هنا الا الامر بالصلوة فقط ولا دلالة له على البدلية
ان اردتم به انه لا دليل اصلا على البدلية فهو ممنوع كيف وقد اقمنا الدليل على ثبوتها وانها
لو لم يكن لخرج الواجب عن الوجوب وان اردتم به انه ليس للامر بالصلوة دلالة على ذلك فمسلم
ولا يجري نفعا فان خلو الامر عن الدلالة على البدلية لا يمنع ثبوتها بدليل اخر غيره
وقد اقمنا الدليل عليها فتكون ثابتة وعن الثالث بان جهة البدلية انما تكون ملحوظة فيما
اذا كان التخيير بين الفعل والعزم ابتدائيا كان اي كلاهما في مرتبة واحدة كخصال الكفارة
التي هي في مرتبة واحدة وليس هنا كذلك فان الواجب هنا بحسب الاصل انما هو الصلوة فقط
المكلف اذا تركها قبل وقت الضيق يجب عليه العزم على الاتيان بها ثانيا بدلا لا عنها فالتخيير
في ذلك الجزء بسبب وجوب العزم ولزوم تابع بسبب ترك الواجب حالة ثمانية الا التخيير
بوقوع الواجب الكفائي اذا تركه المكلف ولم يأت به فانه اذا لم يأت بالكفائي يجب عليه
الظن بوقوعه لتخرج عن عهدة التكليف كان الشارع قال للمكلف اوجبت عليك الصلوة
فيما بين الدلوك الى الغروب موسعا الى وقت الضيق فاذا تركتها ولم تأت بها في جملة
من اجزاء الوقت قبل الضيق يجب عليك العزم على الاتيان بها فيما بعد كما لو قال اوجبت
عليك الصلوة الخ لكنك اذا تركتها ولم تأت بها لم تخرج عن عهدة التكليف [illegible]
بوقوعها غايته انه لا يكون بدلا حقيقة كما في خصال الكفارة فيبقى المناقشة [illegible]
البدلية عليه ولا مشاحة [illegible] ثم ما ذكرنا ما قاله السيد المرتضى ره في الذريعة [illegible]
ثم قيل انه لو كان بدلا لما ثبت حكمه مع القدرة على المبدل منه كالتيمم مع الماء وبان ما ذكرتم
خلاف فيه عبادة ويجوز ان نقول ليس للمكلف ان يترك فعل الصلوة في اول الوقت الا
بفعل ما يقوم مقامها ولا نذكر البدل انتهى والحاصل انا نقول يجب على المكلف ايقاع

في احد اجزاء الوقت فاذا لم يفعلها وجب عليه ان يأتي بالعزم على كل جزء من تركه الفعل فيه
الى وقت الضيق فلا يصح الاتيان بالعزم بل يجب الفعل ولا ندعي ان العزم بدل حقيقة
كما في خصال الكفارة وما ذكرتم من ملاحظة البدلية حال الامتثال بالصلوة فانما
يتم لو ادعينا البدلية حقيقة كالخصال وليس كذلك على ما نقول القطع بالامتثال لا من جهة
البدلية لا يوجب عدمها في الواقع فان المكفر باحد الخصال ممتثل قطعا لا من جهة البدلية
هذا وقد استدل الخصم ايضا على عدم وجوب العزم بدلا بان العزم على الفعل من احكام الايمان
يجب مع ثبوته وينتفي مع انتفائه فهو واجب لذلك لا لكونه بدلا عن الفعل ولهذا كان واجبا
قبل الوقت مع انتفاء وجوب الفعل حتى انه لو جوز تركه واجب [illegible] كان
اثما والجواب ان كونه من احكام الايمان لا ينافي كونه بدلا في وقت خاص اعني وقت تركه
قبل الضيق ووجوبه قبل الوقت لا يمنع من كونه بدلا بعد الوقت لجواز كون الفعل بدلا عن الشيء
في وقت دون وقت آخر وقد استدل بانه لو كان بدلا من الفعل لتعدد المبدل مع وحدته
منه وهو باطل اما الاولى فلوجوب العزم في كل وقت لم يفعل الواجب فيه فهو متعدد والواجب
واحد واما الثانية فلان البدل تابع للاصل فاذا كان واحدا مرة كان البدل كذلك والجواب
منع الاولى فان العزم في كل جزء بدل عن ايقاع الفعل فيه لا عن نفس الفعل فيكون العزم في
الجزء الاول بدلا عن ايقاع الفعل فيه والعزم في الجزء الثاني بدلا عنه فيه وهكذا الى
الاخير الذي لا يكون العزم بدلا فيه ولا شك في تعدد البدل والمبدل منه فان قيل المبدل
منه ليس الا فعلا واحدا كصلوة الظهر مثلا فلا تعدد فيه فلا يكون العزم المتعدد بدلا
قلنا المبدل منه هو جزئيات الفعل المتعددة في الحقيقة المتميزة بالزمان لانه في كل جزء
يجب عليه ايقاع احد هذه الجزئيات او العزم وحاصله ان المكلف مخير في كل جزء بين ايقاع
شخص من تلك الجزئيات وبين العزم فان اتى بذلك الشخص فقد اتى بالمبدل منه وخرج عن العهدة
وان لم يأت به فيه وجب عليه العزم وفي الجزء الثاني مخير ايضا بين ايقاع شخص منها وبين العزم
وهكذا الى ان يتضيق فيتعين الفعل فظهر تعدد المبدل منه ايضا واستدل ايضا بان العزم
من افعال القلوب [illegible] لم يعهد من الشارع جعل مثلها بدلا والجواب انه محض استبعاد لا يرفع

الوجوب على ان التوبة هي الندم وهو من افعال القلوب وقد جعلت بدلا عن افعال
المكلف من الافعال الواجبة حال الكفر الاصلي **قال** ظان الموت في جزء من الوقت
يعصي بتركه قبله ان مات وان بقي ففي العصيان نظر وهل هو اداء او قضاء فيه وجهان
الرابع ظان السلامة اذا مات فجأة فغير عاص على الاصح وفرق الحاجبي تحكم **اقول**
الواجب الموسع منه ما وقته العمر كالحج والنذور المطلقة ونحوهما ومنه ما ليس كذلك كصلوة
الظهر مثلا والبحث متعلق بكل منهما اما ما ليس وقته العمر كصلوة الظهر مثلا فالمكلف اذا ادرك
وحصل له ظن بالموت في جزء منه فلا يجوز له تأخير الفعل الى ذلك الوقت فلو اخره الى
الجزء ولم يفعل ومات كان عاصيا بالاتفاق لان ذلك الوقت بحسب ظنه قد تضيق عليه
التكليف بحيث لا يبقى من الوقت فيتعين عليه الفعل في ذلك الوقت ولا يجوز له تأخيره عنه
اما لو اخر المكلف الفعل الذي ظن الموت فيه ولم يمت كان الوقت باقيا ايضا وهو لم
يفعل فيه فهل يكون عاصيا بذلك التأخير ام لا الاصح العصيان لانه مكلف بظنه وبحسب ظنه
يتضيق عليه الوقت فكان بتأخيره عاصيا ويحتمل العدم لان [illegible] في ذلك الجزء كان
من خطأه ظنه وهو ضعيف وهل الفعل حينئذ اداء او قضاء الجمهور على انه اداء لوقوعه في
الوقت المقدر له شرعا اولا فان الاداء والقضاء [illegible] وقال القاضي ابو بكر
بان الفعل حينئذ قضاء لوقوعه بعد [illegible] ظنه وهو ان اراد [illegible] العصيان
بحث في المعنى وان اراد وجوب نية القضاء فهو ضعيف جدا لوقوعه في وقته المقدر له
الموجب لكونه اداء وما هو الا [illegible] قبل حصول الوقت [illegible] اذا فعل الفعل
ثم يجب عليه الاتيان به [illegible] للتأخير [illegible] الوقت فانه يكون اداء اتفاقا
والاثم للعصيان بالتأخير في كونه اداء والحاصل ان القضاء مخصوص بما عين وقته شرعا
ثم فات الوقت قبل الفعل قال في الحاشية ومن هذا القبيل من جامع امرأته ظن انها
[illegible] فظهر انها [illegible] انتهى ومن فروع هذه المسألة
وهذا حكم ما ليس وقته العمر اما ما وقته العمر كالحج الواجب الموسع فهو [illegible] لغيره [illegible] زمان آخر
معلوما في جميع الاحكام المذكورة سابقا فاذا حصل له ظن الموت يجب المبادرة الى الفعل

بالترك ان مات وكذا لو حصل له ظن بتعذر وقوع الفعل في وقت فانه لا يجوز تأخيره
عن ذلك الوقت وغير ذلك من الاحكام هذا كله لمن ظن الموت واما اذا ظن السلامة
في جزء من الوقت واخر الفعل اليه ومات فجأة فانه غير عاص سواء كان ذلك الواجب
مما وقته العمر او لا اما الاخر فمعلوم لانه ان لم يجز تأخيره اصلا لم يكن موسعا وان جاز
عصيانه بالموت فجأة لانه لا يأثم بالجائز ولا يمكن ان يدعي جواز التأخير مشروطا بالسلامة
لان ذلك غير معلوم لاحد والجهل لا يمنع من الاشتراط لكن الحاجبي فرق بين ما وقته العمر
وغيره وحكم بان من مات فجأة [illegible] فيما وقته العمر كان عاصيا وان اخره فقد [illegible] على
عدم العصيان بالموت فجأة في ما وقته العمر وذكر في بيانه انه اذا لم يعص لم يتحقق الوجوب
فيه فانه اذا كان يجوز له التأخير مع ذلك اذا مات لم يعص لم يتحقق وجوبه بخلاف غيره فان جواز
تأخيره الى ان يتضيق الوقت يتعين الوجوب وفيه نظر لانه ينتقض بما آخر وقته معلوم
لانه يجوز تأخيره الى وقت الضيق ولو مات في الاثناء فجأة كان غير عاص فيلزم ان لا
يتحقق وجوبه فان قلتم يتحقق وجوبه ظاهرا اذا تضيق الوقت قلنا هذا بعينه جوابنا
يتحقق الوجوب في مثل ذلك ظاهرا اذا ظن الموت فانه يتعين وجوبه وح فالحق ما ذكره
الاستاد اختار من عدم العصيان في شيء منهما لاقتضاء التوسعة ذلك فالتفرقة تحكم **قال**
الواجب الكفائي ما يسقط عن الكل بفعل البعض قطعا او ظنا شرعيا ووجوبه على الكل كالبعض
بنقل الاجماع على تأثيم الكل بتركه وتأثيم غير المتعين لا يعقل بخلاف تأثيم بعضهم [illegible]
النفوذ واشار الى سقوط الوجوب عن الكل **اقول** الفعل الواجب باعتبار فاعله ينقسم الى
فرض كفاية وفرض عين لانه ان تعلق غرض الشارع بوقوعه من كل واحد من المكلفين بعينه
او من واحد معين كخصائص النبي ص فهو فرض عين كالصلوة وان كان المقصود من ايقاعه مع قطع
النظر عن الفاعل باعتباره له فهو فرض كفاية كالجهاد فان الغرض منه اذلال الكفار واعلاء
الدين وهو يحصل بفعل البعض فالواجب كفاية هو ما يسقط عن الكل بفعل البعض قطعا
او ظنا شرعيا والمراد بالظن الشرعي ما نصبه الشارع حجة كشهادة العدلين [illegible] العدل الواحد
فعلى هذا سقوط التكليف به انما يكون مع القطع بفعل البعض له او الظن الشرعي به فلو

لطائفة ظن بوقوعه وطائفة اخرى لم يحصل لها ذلك الظن وجب على هذه الطائفة
دون الاولى واذا حصل لكل طائفة ظن بعدم فعل الغير اوجب على الجميع واذا حصل لكل
طائفة ظن شرعي بان الغير فعله سقط عن الكل لكن اذا حصل هذا الظن للجميع ولم يقم
احد فهل يسقط الوجوب اولا فيه نظر اذ يلزم منه ارتفاع الوجوب قبل اداء من غير نسخ و
بل ضرر ان سقوط الوجوب قد يكون بغير النسخ كاشتغال الذمة بشغل آخر الواقع لو جوز
الفعل وحيث اشترطنا القطع او الظن الشرعي بوقوعه فلو اخبرنا واحد بوقوع الصلوة
على الميت لم يسقط عنا لعدم حصول الظن الشرعي بذلك اما لو صلى عليه واحد عدل سقط
الوجوب بذلك عنا ولو انتفى او شرطنا فيه العدالة اشكال بناء على عدم قبول خبر الفاسق
لو اخبرنا بايقاعها لوجوب التثبت عند خبره ومن صحة صلوة الفاسق في نفسها وهذا هو المجهول
في الحكم وفيه اشكال ايضا من ان قيام الظن مقام العلم انما هو بنص خاص او بدلالة عقلية ولا
نص فيما نحن فيه ولان الوجوب معلوم والمسقط مظنون والعلم لا يسقط بالظن فيه فاذا
عرفت هذا فنقول اختلفوا في الواجب الكفائي هل هو واجب على الجميع او على بعض غير معين
فالجمهور وعليه اصحابنا واكثر علماء العامة وهو الحق انه واجب على الجميع اي على كل واحد
لكنه يسقط بفعل البعض وذهبت شاذة الى انه واجب على بعض غير معين لنا ان الجميع اذا تركوه
الذم وتعلق بهم الاثم اجماعا ولا معنى للوجوب على الجميع الا ذلك قالوا اولا قد ثبت وجوب
واحد مبهم الكفارة فيثبت الوجوب على بعض مبهم لان الابهام غير مانع من تعلق الوجوب وهذه
يسقط بفعل اي بعض كان فيكون واجبا على بعض مبهم والجواب الفرق بينهما فان وجوب واحد
غير معين منها معقول واما الوجوب على بعض غير معين فهو يستلزم اثم بعض غير معين
وذلك غير معقول عندكم ايضا لانكم تحكمون باثم الجميع على ترك البعض قالوا ثانيا قال الله تعالى
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين وهو صريح في وجوب النفر على طائفة
معينة من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين واما الوجوب فمستفاد من كلمة لولا الدالة
على التحضيض الدال على التنديم والعموم واما عدم التعيين فمن تنكير طائفة والجواب ان
المراد من الاية ان فعل الطائفة مسقط الوجوب عن الجميع جمعا بين دليلنا القاطع الدال

على وجوب على الجميع وهذا الدليل لمنافاة بظاهره ذلك فيحمل هذا على ما قلنا لتحصيل الجمع
وقد استدلوا ايضا بانه لو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض والتالي باطل بالاجماع
المتقدم والجواب منع الملازمة فانه لا استبعاد في سقوط الواجب عن مكلف بفعل غيره
قال الواجب المخير ما عين له الشارع بدلا من غير نوعه اختيارا فخرج بالتعيين احتراز عن
المبهم بالثانية صوم المسافر والموسع والكفائي وبالاخير الوضوء ونحوه ووجوب الكل ساقط
بالبعض او واحد معين عندنا اشعري ليختبر الجمع علية المحال ايقاعه غير معين والواجب هو
بدل الصادق على افراده او يحصل الكلي الكفارة بما شاء من جزئياته والاجماع على
الكل بترك الكفائي فارق اقول الواجب باعتبار نفسه ينقسم الى معين ومخير لان الامر ان
تعلق بمعين في نوعه كالصلوة كان المأمور به واجبا معينا والا فهو الواجب المخير وهو ما
عين له الشارع بدلا وكان بدله قائما مقامه حالة الاختيار فبقولنا ما عين له الشارع بدلا احترز
عن المشبه بالنار بحيث يصير رمادا فانه وان قام مقام الغسل في براءة الذمة يعني ان اجراه
سقط لوجوبه قبله وقام مقامه لكن الشارع لم يعين الاحراق بدلا من الغسل وبقولنا من غير
نوعه يخرج صوم المسافر وكذا صوم المريض فان الشارع وان عين له بدلا وهو الصوم في الحضر او
الصحة لقوله تعالى ومن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر لكن هذا البدل من نوع
منه وكذا يخرج الواجب الموسع لان الواجب فيه بناء على ما هو الحق احد الاشخاص الجزئية
المتمايزة بالزمان فكل شخص منها له بدل لكن ذلك البدل من نوعه وكذا الواجب الكفائي فان فعل
بعض المكلفين يقوم مقام فعل الباقين لكن هذا البدل من نوع المبدل منه وبقولنا اختيارا
يخرج الوضوء ونحوه كصوم بدل الهدي فان الوضوء وان صدق عليه انه ما عين له الشارع بدلا
من غير نوعه وهو التيمم لكن ليست البدلية في حالة الاختيار بل في حالة الاضطرار وعدم الماء
من هذا القبيل الكفارات المرتبة اولى ليس بشيء وهو ان الواجب المخير عند الاشاعرة لا يجوز
قويا انه هو واحد لا بدال اي الامر الكلي الصادق على كل واحد من الاشخاص وهو لا يصدق
عليه انه ما عين له الشارع بدلا ثم هذا القول بان الواجب المخير كل واحد من تلك الخصال
بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز ترك الجميع كما هو مذهب العلامة والسيد المرتضى واكثر المعتزلة

اذا عرفت هذا فنقول لا نزاع لاحد في ورود الامر بواحد من امور متعددة على سبيل التخيير
بحسب اللفظ كخصال الكفارة لكنهم اختلفوا في المأمور به الواجب منها فالمشهور بين الجمهور
ان الواجب واحد منها لا بعينه وخصوصه وذهب بعض المعتزلة الى وجوب الجميع بحيث
لو اخل بالجميع يعاقب على كل واحد ولو اتى بالجميع ولو اتى بواحد سقط عنه الباقي
هذا مذهب شرذمة منهم لا يعتد بها والاكثر على وجوب الكل على البدل بمعنى انه لا يجب
الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع بل لو فعل الجميع اثاب على فعل واجب واحد ويعاقب
على ترك واجب واحد لو ترك الجميع من غير ان يكون هناك سقوط وجوب لو اتى ببعض منها
وقريب من مذهبنا الا نزاع لنا معهم في المعنى للاتفاق على حصول الثواب بواحد فقط والعقاب
على واحد فقط انما النزاع بيننا الشرذمة الاولى منهم يرشدك الى ذلك عبارة الاستاذ
سقطا بالبعض هو على صيغة المنقول وذهب بعض الى ان الواجب واحد معين عند الله تعالى
دون الناس وهذا ما يسقط المكلف ويختلف بالنسبة الى المكلفين وهذا قول يسميه القائل
كل من المعتزلة والاشاعرة منه ويتبرأ كل منهما الى الآخر وقيل الواجب واحد معين عند الله
لكن الوجوب يسقط به وبالآخر وهو قول المعتزلة او واحد معين يفعله لنا ان الامر في مثل
دائر بين وجوب واحد لا بعينه وبين وجوب الجميع وبين وجوب واحد معين ولا اجزاء بالمسئلة
فيتعين الاول اما وجوب الجميع فلان الاجماع واقع على ان المكلف مخير بين الخصال
الفاضل يخرج عن عهدة الوجوب به فكان نافيا لوجوب الجميع فان قلتم يخرج عن عهدة سقوط
الوجوب بفعل البعض فالخروج عن العهدة غير مناف لوجوب الجميع قلنا الاجماع واقع
على ان الاتيان بالخصال كان آتيا بالواجب لا بدله على ان عدم وجوب الجميع بعينه
الجميع في بعض واما وجوب واحد معين فلان التعيين يقتضي عدم جواز تركه والتخيير
يقتضي جواز تركه وهما متنافيان فيكون ثبوت احدهما رافعا للآخر فلو ثبت التعيين
التخيير وقد وقع الاجماع على ثبوته فيكون منفيا فان قلت لا نم ان التخيير ينافي التعيين
لجواز ان يكون الواجب معينا واستند اختيار المكلف بين امور بناء على انه تعالى علم ان المكلف
يختار الا ما هو واجب عليه عن اختلال قلنا هذا باطل فان التخيير بين امرين يقتضي تركه

كل منهما بشرط الاتيان بالآخر فيكون كل منهما مباح الترك بالشرط ووجوب احدهما على التعيين
معناه عدم اباحة الترك فلو خيرتم بين ما هو واجب على التعيين وغيره لكان قد جمع بين
جواز تركه والمنع منه وهل هو الا تناقض استدل الخصم بثلثة اوجه الاول ان الواحد لا بعينه
يستحيل الوقوع لان كل ما هو واقع فهو معين وما كان يستحيل الوقوع يمتنع التكليف به لانه
تكليف بالمحال والجواب انما هو غير معين من جميع الوجوه او من جهة انه تكليف بما يستحيل الوقوع
واما ما هو معين من تلك الجهة فلا يستحيل وقوعه وهذا من حيث الوجوب معين لان الواجب
به انما هو المفهوم الكلي المتحقق في ضمن احد الامور مثلا من غير تخصيص وتعيين لاحدها وذلك لا
يستحيل وقوعه لانه المقيد بعدم التعيين حتى يكون التكليف به تكليفا بالمحال ومحالا
يستحيل وقوع احدها مقيدا بعدم التعيين وهو ليس مكلفا به والمكلف به احدها لا بشرط
تعينه وتخصيصه وذلك لا يستحيل وقوعه خارجا لتحققه في ضمن امور معينة وهذا معنى قولنا
ايقاعه غير معين الثاني لو كان الواجب واحدا لا بعينه كان المخير غير واحد لا بعينه فالواجب
والمخير فيه ان اتحدا لزم اجتماع النقيضين لان الوجوب يقتضي عدم جواز الترك والتخيير
يقتضي جوازه وان اختلفا لزم التخيير بين الواجب وغيره وهو رافع للوجوب لاستلزامه الالتزام اما
بالقياس الى منها الواجب فقط واما بالقياس الى الواجب فلجواز تركه والجواب
الواجب على ما بيناه هو الامر الكلي اعني احد الابدال الصادق على كل واحد من الخصال التي
يختاره المكلف والمخير فيه انما هو افراده الذي كل واحد منها ليس بواجب على التعيين
الملازمة المعقود في الدليل وهو اتحادهما ولزومه والواجب والثاني انا سلمنا الملازمة
لكن نختار الشق الثاني ونقول الواجب حينئذ تحصيل الكلي في احد جزئياته المتعددة
فلا يكون شيء منها واجبا على التعيين بل جائزا للترك على التعيين بل كل واحدة منها يصلح
البدل للحاوي فلا يلزم من اختلاف الواجب والمخير فيه بالنظر الى الامور ارتفاع الوجوب
فيها انما ذلك فيما لو كان التخيير واقعا بين الواجب المقتضي للوجوب على التعيين كالصلوة
كالكلي والجزء مثلا اما لو كان بين امور متعددة يصلح كل منها لان يتصف بالوجوب بدلا
من الآخر فلا والحاصل ان التخيير بين ما هو واجب بعينه وما هو غير واجب اصلا يرفع حينئذ

الوجوب كالمثال المذكور واما التخيير بين ما يتحقق به الواجب وبين ما لا يتحقق به لكن لا يحصل
لان يتحقق به الواجب ينافي الوجوب وهو من نوازع او يحصل الكلي وليعلم ان هذا
المقدمين التخيير اعني وجوب الجميع او التعيين الا ان ينضم اليها ما يطلع به احدهما فان كان
القائلين بالتعيين مخبرا الى ابطال وجوب الجميع وان كان بالعكس فبالعكس للثالث وهو
قال بوجوب الجميع كما كان الواجب الكفائي عاما بالنظر الى الجميع اي يجب على الجميع ويسقط
بفعل البعض لان المقتضي للوجوب على الجميع والسقوط بفعل البعض في الكفائي هو حصول الغرض
والمصلحة ببعض منهم اي بعض كان وهذا المعنى موجود في الواجب المخير والجواب بالفرق بينهما
الواجب الكفائي فانه انعقد الاجماع على تأثيم الجميع بتركه بخلاف الواجب المخير فانه لم ينعقد
اجماع فيه على التأثيم بترك كل واحد وحاصله ان المقتضي للوجوب على الجميع في الكفائي هو ما
ذكره من حصول الغرض ببعضهم وانعقاد الاجماع على تأثيم الجميع بتركه وليس هذا الموجود في
الواجب المخير لعدم الاجماع على التأثيم بترك كل واحد وهذا من الخصائص وهذا معنى قوله وليس
على تأثيم الخ وهنا جواب اخر وحاصله ان حكم الوجوب الكفائي على الجميع والسقوط بفعل البعض
لما ذكرتم فقط بل لذلك مع شيء آخر وهو ان تأثيم واحد غير معين [illegible] كما عرفت
ليس في تكليفه [illegible] في الواجب المخير لان التأثيم بترك احد غير معين من امور معينة لا تصور
قال مسئلة المندوب غير مأمور به حقيقة وفاقا للعلامة والكرخي والرازي [illegible] لنا
ان الامر للوجوب كما سيجيء **اقول** اختلفوا في ان المندوب هل هو مأمور به حقيقة ام لا
وعليه اكثر الاصوليين من اصحابنا والعامة على انه غير مأمور به حقيقة وذهب بعضهم الى انه مأمور
به لنا ان الامر حقيقة في الوجوب فقط مجاز في غيره كما سيجيء اثباته ان شاء الله تعالى فلا يكون المندوب
مأمورا به حقيقة فان قلت ما سيجيء في المنهج الثالث هو ان صيغة افعل حقيقة في الوجوب
المندوب غير مأمور به مبني على ان لفظ الامر حقيقة في الوجوب فلا يكون ما سيجيء مثبتا لذلك قلنا
من هناك ايضا ان الامر حقيقة في الوجوب فقط كما سيجيء بيانه ان شاء الله تعالى ولنا ايضا قوله صلى الله عليه وآله لولا
ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة فان كلمة لولا تفيد انتفاء الثاني لوجود الاول
فتفيد هنا انتفاء الامر لوجود المشقة فيكون الكلام دالا على ان السواك عند كل صلاة لم يأمر

به

به مع انه مندوب اجماعا وهذا والتحقيق ان النزاع في هذه المسئلة لفظي فانا اذا قلنا
ان الامر حقيقة في الوجوب لم يكن المندوب مأمورا به حقيقة واذا قلنا انه حقيقة في مطلق
الترجيح كان مأمورا به حقيقة فلا فائدة لذكرها منفردة في باب على حدة لكن لما ذكرها
اكثر القوم وجعلوها مسئلة برأسها لا جرم ذكرها الاستاد ايضا تبعا لهم **قال** والحاجبي
وموافقوه خالفونا في الدعوى ووافقونا في الدليل واستدلوا بانه طاعة وهي فعل المأمور
به وبانه احد الاقسام فان الاول والحقيقة منفصلة الكبرى او الاعم لم ينفعهم **اقول**
الحاجبي ومتابعوه خالفونا في الدعوى اي في ان المندوب غير مأمور به حقيقة ووافقونا
في الدليل الدال على تلك الدعوى في ان الامر للوجوب فانهم اثبتوا كون الامر للوجوب بما
اثبتناه به وهذا في غاية التناقض ما بين قبول الدليل وعدم قبول النتيجة ثم استدلوا
على ان المندوب مأمور به بدليلين احدهما ان المندوب طاعة والطاعة فعل المأمور
به اما الاول فللاجماع واما الثاني فظاهر فيكون المندوب مأمورا الثاني ان الامر
ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب وكل منقسم مشترك بين اقسامه فكان المندوب مأمورا به والجواب
عن الاول بانهم ان ارادوا بقولهم الطاعة فعل المأمور به انها فعل المأمور به حقيقة فلا
نسلم ذلك فان من قال ان الامر حقيقة في الوجوب لا يخص الطاعة بفعل المأمور به بل يجعلها
فعل المأمور به او المندوب اليه وان ارادوا به ما هو اعم فلا ينفعهم كما لا يخفى وعن
الثاني فنقول ان اردتم ان الامر المنقسم الى الواجب والمندوب هو الامر حقيقة فممنوع كيف
منقسم الى امر اباحة وامر تهديد وامثالهما مما يطلق عليها لفظ الامر حقيقة وان اردتم الاعم فلا
نزاع [illegible] الحاجبي لم يثبت كون الامر للوجوب وانما اثبت ان صيغة افعل للوجوب وبينهما فرق
نقول الادلة التي ذكرها على ذلك تدل على هذا ايضا كما يجيء بيانه ان شاء الله ثم انه [illegible]
قالوا لنذر ان يأتي بالصلاة مأمورا بها [illegible] فلزم [illegible] فان قلنا [illegible]
مأمور به [illegible] واما الاول فلا **قال** الثانية فعل المباح ليس جنسا لما عدا الحرام من الاحكام
كما قد يظن لعدم خلو النوع من [illegible] حقيقة الجنس [illegible]
فيه عقلة عن فصله **اقول** اختلفوا في ان المباح هل هو جنس لما عدا الحرام من الاحكام كما

والمكروه والواجب والحق انه ليس جنسا لشيء منها وان كلا منها نوع برأسه غير مندرج
تحت الاخر لان لكل منها فصلا يميزه عن غيره كما عرفت ثم الجنس للجميع هو الحكم وتحرير النزاع
على هذا الوجه اولى مما حرره الحاجبي بالواجب فقط لان دليل الخصم كما سنذكره ان شاء الله
انه تم دل على انه جنس للجميع لا للواجب فقط وايضا المذكور في اكثر الكتب تحرير النزاع على
الوجه لنا ان حقيقة الجنس داخلة في النوع لان النوع هو حقيقة الجنس مع الفصل ولو
كان المباح جنسا لما عداه من الاحكام المذكورة لكان حقيقته داخلة فيها واللازم باطل فان
حقيقة المباح ما تساوى فعله وتركه من غير ترجيح وظاهر عدم دخول هذا في شيء من الاحكام
قالوا حقيقة المباح هو ما اذون في فعله وهو حاصل فيما عدا الحرام من الاحكام مما تميز
كل منها عن الاخر بفصل ولا معنى للجنس الا ذلك قلنا ما ذكرتم ليس تمام حقيقة المباح وانما هو
فقط [illegible] في تركه من غير ترجيح لاحد طرفيه [illegible] عن الفصل وانما
قلنا من غير ترجيح احترازا عن المندوب والمكروه فانهما وان كانا مأذونين في الترك ايضا
ليسا بلا مرجح وعبارة البعض خالية عن ذلك [illegible] هذا والظاهر ان الخصم
المباح بما قلناه بل يفسره بما لا حرج في فعله ولا شك في شموله لما عدا الحرام من الاحكام
فالحق ان النزاع هنا لفظي ايضا يرجع الى تفسير المباح قال العلامة في النهاية الحق ان
النزاع لفظي لان المباح ان عني به ما لا حرج في فعله فهو جنس للواجب والمباح بالمعنى
وان عني به ما لا حرج في فعله وتركه فهو مضاد ومباين للواجب انتهى ولا يخفى قوته **قال**
المتكلمون صحة العبادات ما وافق الشرع والفقهاء ما اسقط القضاء ونقض عكسه بصحة العيد
ان ابقي على ظاهره وطرده بفاسدة ان اول وثمرة الخلاف فيمن صلى بظن الطهارة
اذا ظهر خلافه وصحة العقود والايقاعات ما يترتب عليه الاثر الشرعي ولو توقف مطلقة [illegible]
والباطل عكسه ما قابل الصحيح ويرادفه الفاسد خلافا للحنفية **اقول** الصحة والبطلان يقع
فيهما صفة العبادات والعقود والايقاعات اما في العبادات فقد اختلفوا في تفسيرهما فعند المتكلمين
الصحة عبارة عن موافقة الامتثال للامر الشرعي وعند الفقهاء عبارة عن سقوط القضاء فالصحيح
على الاول هو ما وافق الامتثال به امر الشارع وعلى الثاني ما اسقط القضاء ويرد على

معنى

الفقهاء

الفقهاء ان تعريفهم الصحيح ان ابقي على ظاهره من غير تأويل اعني ما كان له قضاء سقط
خرج عن التعريف صحيحة العيد لعدم القضاء فيها لا بل يخرج جميع العبادات الواقعة اداء
من غير اختلال شرائط فانها لا قضاء فيها فلا فائدة في التخصيص الا ان نقول معنى التعريف
ان الصحيح ما اسقط القضاء الثابت على تقدير عدم الاتيان في وقته وصحيح العيد
المشابهة لانه لا قضاء لها على مذهب الصحيح [illegible] ما يرتفع القضاء
مطرد لدخول فاسد العيد فانه يصدق عليها انها يرتفع القضاء عنها لان معنى ذلك كون
ارتفاع وجوب القضاء مصاحبا لها وفاسدة العيد كذلك قلت يمكن الجواب عن اصل الاعتراض
المراد من قولهم ما اسقط القضاء اي ما اسقط التكليف بفعله ثانيا بحيث لا يجب بقضائه اذا
كان مما له قضاء فلا يرد على عكس التعريف صلوة العيد لانها كذلك وعلى الطرد بفاسدة
لانها لو كان لها قضاء لوجب الاتيان بها ثانيا فتأمل ثم ان ثمرة الخلاف في التفسيرين تظهر
فيمن صلى بظن الطهارة ثم تبين انه كان محدثا فعلى التفسير الاول يكون صلوته صحيحة لموافقتها
للامر الشرعي لانه مكلف بظنه لا بما في نفس الامر وهو الصلوة بظن الطهارة فانه امر بان يصلي مع
ظن كمال الطهارة وانما وجب عليه القضاء بالنظر الى انه امر بان يأتي بمثله على الوجه الصحيح
عند انكشاف حالها فكان الامر بها واردا على وجهين احدهما ان يأتي بها حيث يظن الطهارة
[illegible] الثاني ان يأتي بها على الوجه الصحيح حيث انكشف خلاف ظنه [illegible]
لم يأت [illegible] وعلى التفسير الثاني لا يكون صحيحة لانها لا تسقط القضاء
[illegible] مسقطة للقضاء بالنسبة الى الامر المتعلق بها اذ لا قضاء بالنسبة الى هذا الامر الذي هو
امره بان يأتي بها مع ظن كمال الطهارة وانما القضاء من حيث انه امر بان يأتي بمثلها على الوجه الصحيح
وفيه نظر يعلم من ملاحظة كون القضاء بامر جديد هذا بالنسبة الى العبادات واما
في العقود وهو ما يحتاج الى شخصين موجب وقابل كالبيع ونحوه ويعبر عنها بالمعاملات
وفي الايقاعات وهي ما يكفي فيها الواحد فهو ما يترتب عليه الاثر الشرعي كحصول ملك المبيع
وحل الانتفاع في البيع ولا حصول الانتفاع لانه قد يترتب على الفاسد ثم انه لو عرف
الصحيح في العبادات او العقود والايقاعات بما يترتب عليه الاثر الشرعي كان [illegible]

بان م

لعدم الاحتياج عليه لكنا نستدير الى تعريف آخر وهو كون الخلاف بين المتكلمين والفقهاء
في تفسير الاثر الشرعي في العبادات فالمتكلمون على انه موافقة الامر والفقهاء على انه سقوط
القضاء وهذه الطريقة اختارها صاحب المنهاج وبعض الاصوليين واما البطلان
والمعاملات فهو ما قابل الصحيح فيهما فهو عبارة عن عدم موافقة الامر عند المتكلمين وعدم سقوط
القضاء عند الفقهاء هذا في العبادات وفي العقود والايقاعات هو ما لا يترتب عليه
الشرعي ثم ان الفاسد مرادف للباطل عندنا وعند الشافعية واما الحنفية فقد فرقوا
الفاسد والباطل فحكموا بان الباطل ما كان غير مشروع باصله ووصفه كبيع الملاقيح و
في الارض المغصوبة والفاسد ما كان مشروعا باصله دون وصفه كصوم العيد والربا فان
مشروع عندهم لاجل الاعراض عن ضيافة الله تعالى والثاني من حيث الاشتمال على زيادة
عن العوض فكل منهما وصف زائد على الصوم والبيع قالوا لو طرحت الزيادة صح البيع فلا
عندهم يجعلون الفاسد واسطة بين الصحيح والباطل والحق انه ان ادعوا ان النقل شرعي
او لغوية فباطل لانه ليس فيهما ما يقتضي ذلك وان كان ذلك اصطلاحا فلا مشاحة في الاصطلاح
وتخصيص بعض الاسماء ببعض المعاني والتوزيع عندنا لا يختلف وانما يختلف عندهم قال
ما يتوقف الواجب عليه مقدورا واجب وقيل ان كان شرطا شرعيا والا فلا لنا ذم العقلاء
لعبد المأمور بالكتابة القادر على تحصيل القلم المقدور بفقده على عدم تحصيله
واستدل العلامة بلزوم التكليف بالمحال والا لمحل بحث اقول ما يتوقف عليه الواجب
ثم الا به فقد يكون شرطا وقد يكون سببا والشرط ما يلزم من عدمه عدم المشروط من غير ان
وجوده مستلزما لوجوده والسبب هو ما يلزم من وجوده وعدمه وجود المسبب وعدمه
امر السيد عبده بالكون على السطح فنصب السلم شرط والصعود سبب ثم كل منهما اما عقلي
او عادي او شرعي لان التوقف اما بحسب العقل او العادة او الشرع اذا عرفت
فنقول اختلفوا في ان ما لا يتم الواجب الا به هل هو واجب بالوجوب المتعلق بذلك الواجب
المأمور به الامر النفسي فقد ... على انه لا بد منه في وقوع الفعل فالمشهور
الحق ان كل ما يتوقف عليه الواجب شرطا كان او سببا وكان مقدورا ويمكن المكلف تحصيله

احتراز

احترازا عما لا يكون في وسع المكلف كتحصيل الرجلين لاجل القيام في الصلوة فهو واجب بذلك
الوجوب وقيل انه غير واجب مطلقا سببا او غيره وتوهم التفتازاني في انه لا خلاف في وجوب الا
سباب حيث قال لا خلاف في وجوب الاسباب فان الامر بالقتل امر بضرب السيف مثلا والامر
بالاشباع امر بالطعام انما الخلاف في غيره انتهى قلت لعل وجه دعوى عدم الخلاف فيها ان
القدرة على المسببات غير متحققة الا بدون الاسباب فلا ... واما فلكونها لا
لا يمكن تركها فحينئذ ... يتعلق ظاهرا ... يجب الحقيقة يتعلق بالمسبب الواجب
وان كان في الظاهر وسيلة الى الواجب لا يذهب عليك ان المسببات لا تتعلق القدرة بها ابتداء
تتعلق بها بتوسط الاسباب وهذا القدر كاف في جواز التكليف بها خصوصا مع انضمام الكلام
البهائي التكليف به فيصح وموضع الخلاف فيها الا انه قيل الحدودي وقيل ان كان سببا
فهو واجب دون الشرط وهذا القول نسب الى السيد المرتضى ووجهه ان حصول المسبب واجب عند
السبب بخلاف المشروط عند شرطه فكان اشد تعلقا منه وقيل ان كان شرطا شرعيا وجب والا
فلا وهو قول الحاجبي لنا على وجوب المقدمة مطلقا انا نقطع بان السيد اذا امر عبده بالكتابة
وكان العبد قادرا على تحصيل القلم فلم يحصله وترك الكتابة بسبب عدم القلم ذمه العقلاء على عدم تحصيله
للقلم الذي يمكنه تحصيله ولا معنى للواجب الا ما يستحق تاركه الذم فان قلتم لا ذم على عدم
تحصيله وانما الذم على ترك الكتابة قلنا ذلك مكابرة فان الذم هنا ليس الا على عدم تحصيل القلم
اذ ليس هناك الا امر واحد بالكتابة فثبت ان مقدمة الواجب واجبة بذلك الوجوب فان
قيل نحن نعلم ان اللفظ لا دلالة له فيه على المقدمة والتكليف لا يكون الا بما دل عليه اللفظ
فلو اعتذر العبد بعدم ايجاب التحصيل عليه لعدم ما يدل عليه كان مما ينبغي قبول عذره ... من
ان لزوم وجوب المقدمة ليس بديهيا وايضا لو تم الدليل لكان الحكم ضروريا فلا حاجة
الى الاستدلال قلنا دلالة اللفظ قد تكون غير صريحة وهنالك وتسمى ... واللزوم
في لحوق الذم على ترك تحصيل القلم فان قلت الذم على تقدير تحققه لا يستلزم الوجوب
شرعا بمعنى دلالة الامر عليه بل يجوز ان يكون الوجوب عقلا فكيف يصح الاستدلال به
على الوجوب شرعا قلنا المقصود ان الذم من العقلاء لفهمهم ذلك المعنى من لفظ الامر فيكون

الشرع كذلك وان المراد ان مقدمة الواجب واجبة غير مقيدة بشيء وهذا وقد استدل العلامة
على وجوب المقدمة بانه اذا لم يكن واجبة جاز تركها فعلى تقدير الترك ان وجب الفعل لزم
التكليف بالمشروط حال عدم الشرط وهو محال وان لم يجب خرج الواجب عن كونه واجبا و
الثاني وفيه بحث اما اولا فيمنع الملازمة في قوله اذا لم يكن واجبة جاز تركها قلت ان اردت
وجوبها بذلك الامر الذي وجب به الواجب منعنا الملازمة والسند ظاهر وان اردت وجوبها
فلم لا يمتنع لجواز وجوبها بامر آخر غير ذلك الامر والحاصل ان النزاع ان ما هو في
المقدمة بالوجوب الذي وجب به الواجب وشيء من المقدمتين انما يترتب على عدم وجوبها
لا على عدم وجوبها بذلك الوجوب اما ثانيا فلان المقدمتين مترتبتان على وقوع
لا على جوازه فيجوز ان يكون جائزا غير واقع فلا يلزم ما ذكر وهنا قد اورده بعضهم
ببطلان الوضع فان الشيء اذا استلزم وقوعه محالا كان باطلا كما لا يخفى واما ثالثا
نختار الشق الاول اعني وجوب الفعل حال تركها ونمنع لزوم التكليف بالمحال فانه هو التكليف
بالفعل مع التكليف بعدم مقدمته لا التكليف به مع عدم التكليف بها وفيه نظر فان الفعل
كان واجبا على جميع التقادير ومنها تقدير ترك شرطه الجائز ووجوده على تقدير عدم
شرطه في التكليف تكليف بما لا يطاق فان قلتم لا نم وجوبه على ذلك التقدير بل
مختص بتقدير وجود الشرط قلنا يلزم ان لا يجب الصلوة على من ترك الوضوء عمدا الى آخر
الوقت وبان ذلك خلاف الظاهر لا تقييد في الوجوب فان قلتم ايجاب المقدمة خلاف
الظاهر قلنا ليس كذلك فان مخالفة الظاهر انما يتحقق اللفظ او نفي ما يشعر لا اثبات
شيء ... ينفي ولا اثبات هذا ولا يخفى ما في النظر التامل وهو قد استدل بانه لو لم
التكليف بالشيء تكليفا بما لا يتم الا به لصح الشيء بدونه وهو محال لانه ممتنع بدونه
ويدفع بان عدم صحة الشيء بدونه لا يتم الا بدونه لكان صحته لزم لا بد منه في وقوع
بغير محل النزاع وان كان تصديقه انه لا يصح بناء على وجوبه شرعا بذلك الوجوب المتعلق
بالشيء فهو ممنوع بل هو اول البحث قال وتقييد الواجب المطلق لا خراج الاستطاعة
وتحصيل النصاب مستغنى عنه اذا الكلام بعد الوجوب لا قبله اقول المشهور بين الاصوليين

في التعبير عن هذه المسئلة قولهم ما لا يتم الواجب المطلق الا به مقدورا واجب قالوا وانما
قيدنا الواجب بالمطلق ليخرج الواجب المقيد كالحج والزكوة لان وجوب كل منهما لا يتم الا
بعد الاستطاعة وملكية النصاب وليس شيء منها بواجب فلو لم يقيد بالمطلق لزم وجوب تحصيل
مثلها وليس بواجب اجماعا وكذا انما قيدنا بالمقدور ليخرج ما ليس في وسع المكلف
كتحصيل الرجلين للقيام في الصلوة واما المتقدمون فاكثرهم عبروا عن هذه المسئلة بقولهم
ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فحذفوا القيدين معا فاعترض عليهم المتأخرون بوجوب
مثل الاستطاعة وتحصيل العدم مع انهما ليسا كذلك والتحقيق ان التقييد بما ذكروه
عن انما التقييد بالمطلق فقط فان البحث انما هو في وجوب مقدمة ما ثبت وجوبه على المكلف
تحقق وجوبه لا فيما يتصف بالوجوب في الاستقبال عند حصول شرطه والواجب في قولهم ما لا يتم
الواجب الا به انما يصدق حقيقة على ما تحقق وجوبه فيثبت بالفعل واما ما يجب فيما يستقبل عند حصول
شرطه فليس بواجب وانما اطلق الواجب عليه مجازا لا تفاق في اطلاق الشيء على ما يؤول
وح نقول ليس الحج بالنسبة الى من ليس له استطاعة واجبا وكذا ليس الزكوة بالنسبة الى
ليس له ملكية نصاب بجنسها اخاذ فما ... والواجب بالفعل بدون قيد فاخراجهما
لقيد من قبيل اخراج المخرج وبعد انضمامهما بالوجوب للفعل يكونان داخلين في ...
ويكون ما يتوقفان عليه واجبا ايضا على ما قلنا لا حاجة لك الى معرفة ما قالوا ان الاطلاق
التقييد في الواجب اضافة مختلف بالقياس الى مقدمة فقد يكون الواجب مطلقا بالقياس الى
مقدمة مقيدا بالقياس الى اخرى كالصلوة فانها بالقياس الى البلوغ والعقل مقيدة و
الى الطهارة مطلقة لان ما هو واجب بالفعل لا يكون بالنظر الى المقدمة الا مطلقا فان قلت
في قول الشارع ان استطعت فحج وان ملكت النصاب فزك قلت ليس القيد فيهما قيدا للواجب
وانما هو قيد لاصل الوجوب وشرط فيه واما التقييد بالمقدور فالظاهر فان كل فعل خارج
عن المكلف لا اختيار له فيه فقد اعطاه القدرة على ما يتوقف عليه واما الفعل الذي لا يقدر
ايجاد ما يتوقف عليه فالتكليف به قبيح يستحيل منه تعالى الا عند من جوز تكليف ما لا يطاق ومع ذلك
الفعل الموقوف على ذلك واجبا فلا يندرج تحت ما لا يتم الواجب الا به لا يتيسر المقدمة

يتوقف عليه الصلوة وقد بقي من الوقت ولا قدرة للمكلف عليه مع ان الصلوة مع ذلك واجبة فقد
وجب عليه فعل لا قدرة له على ما يتوقف عليه لانا نقول ليس الواجب على المكلف على ذلك التقدير
صلوة مشروطة بالستر وانما الواجب الصلوة عاريا واما الصلوة المشروطة بالستر فانما
هي واجبة على القادر عليه لا على العاجز عنه فلم يتحقق صلوة واجبة علينا ولا قدرة لنا على ما
يتوقف عليه اذا عرفت هذا فاعلم انه بناه على ما حققنا لم يذكر الاستاد قيد الاطلاق في التحقيق
وكان الاولى ان لا يقيد بالمقدور كما عرفت وكان التقييد به مبني على الاغماض عن هذا
فان في الحاشية عند قوله مقدورا التقييد بقوله مقدورا مبني على الاغماض عما سنذكره في
بعد من ان الكلام بعد الوجوب لا قبله اذ كل ما يوجب فهو مقدور لانه لا يلزم التكليف بما لا
يطاق كما ذكرناه في حواشينا على الشرح العضدي وانما بنينا الاغماض عن ذلك لان تقرير
لفظ مقدورا بالرفع ليصير خبرا ثانيا عن الموصول او بجعلها حالا موكدة ولم يكن في العبارة
اشارة الى ما ذكرناه في تلك الحواشي انتهى ولا يخفى ان الوجه الاعراب بهذا التحقيق والاقرب
من قوله ولم يكن في العبارة اشارة الى انه على تقدير جعل مقدورا حالا موكدة يكون في العبارة اشارة
دالة على ان ما يتوقف عليه الواجب لا يكون الا مقدورا على طريقة زيد ابوك عطوفا فانها
المعطوفة لا تنفك عن الاب ولم يظهر ان ما لا يكون مقدورا لا يتوقف عليه الواجب اصلا
فيرجع الى التحقيق السابق قال وعلمنا بالجزم ايضا القاطع لا نعم فيما نحن فيه
والطلب غير منحصر في الصريح ومحتمل التصريح بعدم وجوبه كالاستثناء وعند العصيان
اول البحث وشبهة الكعبي مدفوعة بما ياتي ويكفيه الواجب مع نيته لانه شرع اقول
احتج بادلة الاول انه لو وجبت المقدمة لكان الامر بذلك الامر كانت متعلقة للامر والتالي منتف
اما الاولى فلان ايجاب شيء مع الذهول عنه بعيد قطعا واما الثانية فلانا نعلم ايجاب الفعل
مع الذهول غالبا عن المقدمة عقلا او عادة والجواب اولا بالمنع فلانه قد يستنبط من كلام
الامر ما جزوان لم يكن مقصودا استقلالا للامر وسنبين ذلك في بحث المنطوق والمفهوم عند بحث
الاشارة وثانيا بمنع بطلان التالي فان قولكم انا نعلم قطعا بايجاب الفعل مع الذهول تارة
قلنا هذا حال الشاهد كالسيد اذا امر عبده واما فيما نحن فيه الذي هو امر الشرع فليس

قطعا

قطعا العلم بجميع ما يتوقف عليه كل واجب فانه لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء
فان قلت نحن نقول بصحة الامر بشيء مع عدم ملاحظة ما يلزمه وقطع النظر عنه قلنا هو
مذهب الاعتزال هذا وفي الجواب نظر فان علمه تعالى بجميع ما يتوقف عليه ذلك لا يفيد فان المراد
المكلف بما يفهم من الخطاب فاذا انتفت دلالة الخطاب عليه انتفى التكليف ولو فرض علم الخطاب
لا يجدي واعلم ان هذا الدليل لو تم لدل على ان غير الشرط الشرعي ليس بمامور به واما الشرط
الشرعي فلا يتم فيه فان الشارع لما جعله شرطا موقوفا عليه الفعل كان داخلا في الملاحظة
حال الامر بالفعل وطلبه الثاني من ادلتهم قالوا تعلق الطلب داخل في حقيقة الوجوب فانه
نوع طلب واجب ما لا يتعلق طلب الواجب به والطلب ههنا لم يتعلق الا بالفعل الواجب فلو كان
الواجب واجبا بذلك الوجوب لزم ان يتعلق بها طلب كما كان تعلق الطلب داخلا في حقيقة
الوجوب والجواب ان تعلق الطلب المعتبر في الوجوب اعم من الصريح والضمني ومقدمة الواجب
لم يتعلق بها الطلب صريحا لكنها مما تعلق بها الطلب ضمنا فلا يلزم من وجوبها ما ذكرتم من المحذور
فان قلت نحن نقرر الدليل هكذا الواجب ما تعلق به الخطاب ومن المعلوم بالضرورة ان مقدمة
الواجب لا يكون مخاطبا بها بهذا الخطاب المتعلق بذلك الفعل الواجب بل هو ومن انه غير مخاطب
بخطاب آخر وكيف يتعلق هذا الخطاب ان تعلق بها مع انه حين ذلك الخطاب غير مشعور بها قلنا قولكم
مقدمة الواجب لم يتعلق بها هذا الخطاب اصلا ممنوع كيف والخصم يقول بان الخطاب
يتعلق بها ضمنا وان اردت الخطاب الصريح فمسلم ولا يجدي الثالث من ادلتهم قالوا لو وجبت
المقدمة لامتنع التصريح بانها ليست بواجبة ولزم التناقض والاعتبار الصحيح يشهد بانها
ليست بواجبة فانه لو وجب غسل الوجه مع التصريح بنفي ايجاب غسل جزء من الراس لم يكن ممتنعا
بل يدل على ان الامر لا يدل على وجوب المقدمة واجيب بان المقدمة ان كانت مما يتقدر
في فعل المقدمة بدونها فالتالي ممنوع وان كانت مما لا يتقدر فالتالي ممنوع وبطلانه
وفيه نظر فان الكلام فيما يتوقف عليه الواجب لا يمكن فعله بدونه فالترديد غير معقول والحق
في الجواب ان احتمال التصريح بالجواز فلا ينتفي كما لم يوجد فاذا وجد فنقول دلالة
الامر على وجوب المقدمة انما هي اذا لم يعارضها التصريح وعند التصريح فلا يجب المقدمة فهو

بمنزلة الاستثناء الدال على خروج ما لولاه لدخل فيه اذا لم يصرح بعدم الوجوب ينبغي
داخلا في الحكم وعند التصريح بعدم الوجوب يعلم عدم الدخول بسبب التصريح به
كما يعلم بالاستثناء خروج المستثنى وبدونه لظاهر الدخول في اللفظ الرابع قالوا لو وجبت
المقدمة لعصى المكلف بتركها والتالي باطل لانا نعلم قطعا ان تارك غسل جزء من الراس
اذا لم يحصل منه غسل الوجه انما يعصى بسبب ترك غسل الوجه لا بترك غسل جزء من الراس والجواب
منع بطلان التالي والسند انا نقول ان الامر لما كان امرا بالاتيان بجميع ما يتوقف
عليه فترك المامور به مستلزم للعصيان وقولكم انه لا يعصى بذلك في محل الدعوى
الخامس قالوا لو وجبت المقدمة لتم كلام الكعبي في نفي المباح لان ترك الحرام واجب ولا يتم
الا بفعل المباح فيكون واجبا لانه مجمع على بطلانه والجواب ان هذه شبهة الكعبي وسيأتي الجواب
عنها مع جوابها بان فعل المباح ليس مقدمة الواجب وانما هو من المقارنات فيترتب الشارح
قالوا لو وجبت المقدمة لافتقرت الى نية لان الواجب يحتاج في وقوعه الى النية من المرجع
والتالي باطل والجواب اجماعا لانه لا ملازمة والسند ان نية الواجب كافية في نية مقدمته فلا
الى نية اخرى والتفصيل انه ان اريد ان كل واجب يفتقر بخصوصه الى النية لخصوصها وان
اردتم ما يعم الضمني فظاهر منعنا بطلان التالي وقلنا المقدمة مفتقرة الى النية في
الواجب يعني ان نية الواجب مشتملة على نيتها فكانت نية المقدمة داخلة فيها فلا احتياج
الى نية اخرى لها بخصوصها وقريب من هذا ما يقال ان النية واجبة ولا يحتاج الى نية اخرى
بل كافية في نفسها لخلوها وغيرها من الاركان والشرائط قال المباح موجود خلافا
للكعبي واستدلال الكعبي على وجوبه بان ترك الحرام لا يتم الا به وهو موضوع معارضة الاجماع
لعدم التعيين لثبوت مطلبه بالتخيير ولا اللزوم وجوب المحرم لانه لا التزام
لمنع وجوب غير الشرعية لثبوته كالتزييل بعدم كون المباح مقدمة لترك الحرام ولان
منازعه لكون المباح كالخوف الثلثة متنادرا تخيير فصل المخلص وبطل كلام الحاجب
اقول تحقيقا هنا ان المباح احد اقسام الحكم وانه ما يستوى طرفاه من غير ترجيح
فاعلم ان كل العلماء ذهبوا الى ان هذا القسم موجود وخالفهم في ذلك الكعبي وذهب الى انه

المباح موجود خلافا للكعبي

غير موجود

غير موجود فان قيل هذا مبني لدعوى الاجماع على وجوده قلنا الاجماع السابق على حدوث
الخلاف فلا يقدح فيه الخلاف بعده او نقول الاجماع منعقد على وجود ذات المباح
مع قطع النظر عما يستلزمه والكعبي لم يخالف في ذلك ولا يخفى فساد الاخير وقد استدل
الكعبي على وجوب المباح بان ترك الحرام واجب وهو لا يتم الا بالمباح اذ ما من شيء هذا الترك
يتم الا به اما الاول فظاهر كونه الذي هو ترك القذف والسكوت الذي هو ترك
القتل واما الثاني فكما قال فلان الذي لا يتم ترك شرب الخمر الا به او بالكلام او نحوهما
اذا كان المباح هذه الاشياء كان واجبا اما الاولى فلما بيناه واما الثانية فلان ما لا
يتم الواجب الا به فهو واجب والجواب ان ما ذكره من الدليل مصادم للاجماع لانه يقتضي
ان الفعل منه واجب ومنه مباح فان المباح قسم مباين للواجب باعتبار جواز الترك
فهو منه دون ... وسلمنا عدم المصادمة ويجب بثلثة اجوبة الاول ما اجاب
به الرازي في المحصول والعلامة في ... وحاصله منع كون المباح مما لا يتم الواجب الا به
هو ترك الحرام الا به لامكان تحقق الترك بغيره مما هو واجب او مكروه او مندوب
كان الترك ممكن التحقق بشيء آخر لا يكون هو مما لا يتم الواجب الا به فلا يكون واجبا
مدفوع لان الكعبي يقول ان ترك الحرام واجب وهو لا يتم الا باحد امور بطريق التخيير
فيكون المباح احد افراد ما لا يتم الواجب الا به فيكون واجبا مخيرا وهو لا ينافي ثبوت
اصل الوجوب في المباح على ما سنذكره بطريق التخيير وهذا معنى قوله لثبوت مطلبه بالتخيير
في الواجب المخير يجب ان يكون احد امور معينة من الشرع ولا تعيين فيما نحن فيه فلا نقول التعيين
التخيير لازم اجماعا والنزاع حاصل هنا لان ما يحصل به ترك الحرام اما واجب واما مندوب
واما مكروه واما مباح فان قيل المعتبر في التعيين بالنظر الى حقيقة الفعل وخصوصيته
اعتبارا قطعا او حقيقيا ما مثلا لا بالنظر الى الاعراض العامة كالوجوب والاباحة مثلا قلنا
التعيين بالمعنى الاول ثابت هنا لان كل نوع من الفعل المتعلق به حكما خاصا قد عين
الشرع والفقهاء وقد ذكر لتعيين ذلك بل التعيين فيه بالنظر الى الاعراض الكلية
للاعتناء عن التطويل لانه ... الا بهذه الجهة على ان عدم تسميته الواجب المخير

لا يفيد اذ المطلوب كونه واجبا فاذا لم يكن واجبا مخيرا بل كان واجبا بعينه آخر ثبت المطلوب
ايضا الثاني النقض به وحاصله انه لو تم دليلكم لزم وجوب ما هو محرم اجماعا كشرب الخمر
مثلا اذا ترك به شرب القذف لانه ايضا مما لا يتم ترك الحرام الذي هو القذف الا به فيكون واجبا
وهو مندفع كالاول فان له ان يلتزم كون الشيء الواحد ذا جهتين باعتبار احدهما
ترك حرام يكون واجبا وباعتبار اخر لكونه شرب خمر مثلا حراما واليه اشار بقوله الا
باعتبارين الثالث ما اجاب به الحاجبي وهو مختاره وحاصله المنع في كون ما لا يتم الا
به فهو واجب انما ذلك في المقدمات الشرعية واما غيرها كالعقلية والعادية مثلا
فليست بواجبة فلا يلزم ان يكون المباح الذي هو لازم لترك الحرام واجبا لعدم كونه
مقدمة شرعية له وهو مردود كالاولين بما بيناه سابقا من وجوب المقدمة مطلقا شرعية
كانت او غيرها وهو معنى قوله لثبوته كما مر والجواب الصحيح الحاسم لمادة الشبهة المنع من كون
المباح مقدمة لترك الحرام الذي هو الواجب فان المراد بالمقدمة ما يتوقف عليها وجود
ذلك الشيء او يكون وسيلة ووصلة اليه وليس كل الشيء الذي يحصل به الترك الحرام
فان العلة في ترك الحرام هو الصارف عنه وعدم الداعي اليه لا فعل المباح نعم
يقارنه الواجب او المندوب او المباح مثلا وكل منها مقارن لذلك الترك لا انه مقدمة له
قد يتوهم بوجه ابطل فيقال اذا كان هناك صارف عن فعل الحرام فاذا جوزنا خلو
عن جميع الافعال بناء على بقاء الاكوان واستغنائها عن المؤثر كان تجويز ان خلو عن كل
فعل وجودي فلا يكون ترك الحرام متوقفا على فعل مباح بل لا يكون هناك الا الترك فقط
وان لم نجوز ذلك قلنا بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقية الى المؤثر لا يحتاج
لاشتغال بالافعال والتلبس بها من لوازم الوجود لا ينفك لا معنى لكونها مقدمة له
اذ لا توقف فيه اذ ذلك الشيء عليه وهنا لك فان ترك الحرام متوقف على احد الامور
لانا نقول اللازم في ترك الحرام الذي هو مطلوب له على وجود القدر المشترك بين
الافعال المباحة او الواجبة او المندوبة او المكروهة بناء على انها موانع لحصول فعل الحرام
وبين عدم شرائط فعل الحرام كقصوده وارادة الاقدام عليه لان عدم علة احد

العلة

العلة التامة للوجود من جملتها عدم المانع ووجود الشرط ومع فاذا لم يتحقق منا ارادة
الاقدام على الزنا مثلا لم يحتج في تحصيل الكف عن الزنا الحرام الى تحصيل المانع الذي هو فعل
المباح مثلا اذ يحصل المطلوب الذي هو ترك الحرام من جهة اخرى وهي انه لم يحدث فينا
ارادة الاقدام عليه التي هي من شرائط المنوع فلو اشتغلنا بمباح او واجب او غيره
كان ذلك من جهة انه من لوازم الوجود لا من جهة ان ترك الحرام موقوف عليه فانا لو فرضنا
الاشتغال به كان ترك الحرام بحاله لعدم حصول شرطها الذي هو ارادة الاقدام على فعل
عند عدم الصرف وارادة الاقدام على الحرام بحيث لو لم يشتغل بغيره من الافعال لفعل
ذلك الحرام فلا شك ان غيره من المباح او الواجب او نحوهما واجب تخييرا لعلية ترك الحرام
والجمهور لا ينكرون وجوب مثل ذلك وانما الخلاف الكعبي لهم في القسم الاول فاثبات ان الكل
في الاول مما لا يتم الواجب الا به بمعنى توقف الواجب عليه مما لا يكاد يستقيم بل لا يصح فان فعل
مقارن لذلك الترك واحل معه في الوجود كما بينا فاندفعت شبهة الكعبي بهذا التحقيق وبطل
الحاجبي القائل بانه لا مخلص الا بالمنع من وجوب ما يتوقف عليه الواجب غير الشرط الشرعي لما
عرفت من فساده قال البحث الثاني في الادلة الشرعية وهي عندنا اربعة الكتاب والسنة والاجماع
ودليل العقل اما القياس فليس من مذهبنا كما مر وسنبطله فهنا مطالب اقول قد فرغ
المبادي باقسامها وشرع في بيان المقاصد اعني الادلة الشرعية وقد عرفت الدليل
ثم ان الادلة الشرعية التي يستنبط منها الاحكام مما اختلف في كميتها فاصحابنا الامامية رضي
الله عليهم على انها اربعة الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل ويندرج فيه الاستصحاب
الاصلية ونحو ذلك مما سيجيء ذكرها وقد نفوا على المنع من العمل بالقياس واما مخالفونا
فقد اختلفت آراؤهم في ذلك مع اتفاقهم على كون القياس من الادلة وبيان ذلك ان الا
جزء من كل الكتاب والسنة والاجماع اقسام احدها الا [illegible] وثانيها الاخذ بالمتيقن ويمثل له
الاصحاب ايضا وثالثها الاستقراء ومثالها ما ذهب اليه الشافعي الى ان الوتر غير واجب
الوتر يؤدي على الراحلة اجماعا فلا يكون واجبا لانا استقرينا الواجبات فما رأينا
لم نجد واجبا يؤدي على الراحلة ورابعها كون الاصل في المنافع الحالية عن المضرة الاباحة

جامع

والمضار الخالية عن امارة المفسدة وخامسها المناسب المرسل وهو ما لم يشهد له اصل بالاعتبار
اذا لقاه كتترس الكفار باسارى المسلمين بحيث لو لم يرم الترس لهدمت بيضة الاسلام
يجوز الاستدلال به على جواز قتل المسلم وان لم يرد في الشرع ذلك وسادسها فقد الدليل
على عدم الحكم وسابعها الاستحسان وثامنها مذهب الصحابي ثم ان الاول والثاني والرابع من
هذه الادلة داخلة في دليل العقل عندنا وما عداها لا نقول به واما مخالفونا العامة فقد
اختلفت اقوالهم في قبول هذه الادلة والمخالفة المعروفة في ذلك يرجع الى اصولهم ثم ان السنة عندنا
ليس المراد به قول النبي صلى الله عليه وآله او فعله او تقريره فقط بل اقوال الائمة وكذا افعالهم وتقريرهم
التي لا تفيد حجية داخلة ايضا وقد اشار الاستاد المحقق في الحاشية الى وجه الحصر حيث قال
الحصر ان الدليل على الحكم الشرعي اما وحي او لا والاول اما متواتر لفظه معجز او لا والاول
الكتاب والثاني السنة وغير الوحي اما ما شفع فيه معصوم وهي او لا والاول الاجماع والثاني
دليل العقل وقال بعضهم مخالفونا الوحي اما متلو وهو الكتاب او لا وهو السنة وغير
ان كان قول الكل فالاجماع او مشاركة فرع لاصل في علته فالقياس والا فالاستدلال وذكر
ان الحصر والرد على الكلام النفسي والا لم يكن شيء منها حجة فان الكلام النفسي هو حكم الله عندهم
والتنفيذ دليله وانها لا تحد الدليل والمدلول بمراتب الصلوة مثلا وقد يعترض بانه
على الحصر على الكلام النفسي القائم بذاته تعالى انما يستقيم على مذهب الحصر ويجاب بان المراد
ما تم المعنى القائم بذات النبي صلى الله عليه وآله وبذات المجتهد كما يبطه كلام الحاجبي والعضدي وفي ذلك
من الاعتراض وجوابه نظر انتهى اقول على مذهب العامة لا يصح حمل اطلاق السنة على الوحي الغير المتلو
فانهم يزعمون ان النبي قد تعبد بالاجتهاد في الاحكام كما يجيء بطلانه بمشية الله تعالى والتوكل ان
الاجتهاد وحي ايضا فان الله تعالى اوحى اليه ان اجتهد برايك ونحو ذلك فالحكم بالاجتهاد ليس وحيا
وان كان اصل الاجتهاد من وحي كما لا يخفى قال الاول في الكتاب وهو القرآن الكلام المنزل
للاعجاز بسورة منه والتقليل لاخراج بقية الكتب والحديث القدسي وقيل ما نقل بين
المصحف تواترا وهما دوريان مع خروج البعض عن ظاهر الاول على [illegible]
تراجم الكتاب في الثاني اقول قدم الكتاب على غيره من الادلة لانه اصل الاحكام واقوى الادلة

فتدبر

الادلة

الادلة الباقية عليه واعقبه بالسنة لثبوت حجيتها بالكتاب واخر الاجماع عنها لتوقف حجيته عليها
والكتاب في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله تعالى كما غلب في عرف النحويين
على كتاب سيبويه وقد اختلف في تعريفه فالحاجبي واكثر الاصوليين عرفوه بانه الكلام المنزل للاعجاز
بسورة منه والمراد من الكلام اللفظي لانه هو الدليل في نظر الاصوليين والاحكام منوطة به فهو
عندهنا وان كان كونه دليلا عند المعتزلة واصحابنا بالنظر الى نفسه وعند الاشاعرة باعتبار
ما يدل عليه من النفسي ووصفه بالنزول الذي هو صفة المتحيز بالذات دون الاعراض
الغير القارة كالاصوات بتبعية محله اعني الملك النازل به من جناب الملك العلام سواء اخذه
من اللوح المحفوظ او من المحفوظ وسواء تلقاه تلقيا سماعيا او تلقيا روحانيا ان يحفظه من
المحفوظ ثم ينزل به على الرسول صلى الله عليه وآله فان المشهور ان القرآن انزل دفعة من اللوح المحفوظ
الى سماء الدنيا فحفظته الحفظة وكتبته الكتبة ثم انزل على الارض نجوما في ثلث وعشرين
سنة نبي بشيء وهو ان اتصاف محله اعني الملك بالنزول الحركة من اعلى الى اسفل وهي من لوازم
الاجسام دون المجردات لا يخلو عن شيء ويجاب عنه بان ذلك على القول بجسمية الملائكة كما هو مذهب
المتكلمين المنكرين لوجود المجردات ظاهر وعلى القول بتجردهم كما هو المشهور فالمراد من نزولهم ظهورهم
للانبياء في صورة الماديات تشبيها للنزول العقلي الروحاني بنزول الحسي الجسماني فيكون
نزل الملك استعارة تبعية ونزول الكتاب مجاز مرسل تبعية لتلك الاستعارة التبعية ووصفه
منه حالين للاعجاز ويجوز تعلقه بالاعجاز وفي ذلك اشارة الى ما هو الحق من ان كون
القرآن معجزا انما هو بالنظر الى كمال فصاحته وبلاغته لا لصرف البلغاء عن الكلام
يخرج به السنة القولية والتقريرية والمنزل يخرج به السنة اذا المنزل منها لا لفظها
للاعجاز يخرج به الحديث القدسي وسائر الكتب المنزلة كالتوراة ونحوها فانها لم تنزل
للاعجاز وذكر المجاز هنا ايضا يخرج بقيد سورة منه لان سورة منها ليست معجزة اتفاقا وفي
ذلك اشارة الى ان الاعجاز لا يكون باقل من سورة وعرفه الغزالي وجماعة بانه ما نقل
بين دفتي المصحف بتواتر ورده عليه وعلى التعريف السابق انهما لا يستقيمان من وجهين
اما الاول فلاشتماله على الدور وبيانه انه اما في التعريف الاول فلان السورة جزء

فيه ومعناها على ما يسمى الطائفة المترجمة من القرآن فمعرفتها موقوفة على معرفته فيلزم
فيلزم الدور فان قلت هي اسم للطائفة المترجمة من الكلام المنزل قرآنا كان او غيره بدليل
ذلك قولهم سورة الانجيل وسورة الزبور ونحو ذلك فليس معرفتها موقوفة على معرفة الجزء
القرآن بل على معرفة الكلام المنزل الذي هو اعم من القرآن ولهذا احتاج في تعريف هذا النوع
الى وصف السورة بقوله منه ليتميز سورة القرآن عن سورة غيره قلت السورة وان كانت في الاصل
لما قلت الا انها غلبت في عرف اهل الشرع على بعض القرآن المترجم اوله وآخره توقيفا من
السور كما اختص الكتاب بالقرآن من بين الكتب ولهذا ادعى صاحب الكشاف انها الطائفة
من القرآن المترجم التي اقلها ثلاث آيات ولما قدمنا فليس لتمييز سورة القرآن عن سورة غيره
وانما هي لبيان ان السورة من جنسه في البلاغة وعلو الطبقة وسيجيء بيان ذلك مع ما فيه قيل
اقول على تقدير تسليم ان السورة غلبت عرفا في الشرع على بعض القرآن فالمعرف ان يقول
ان اريد بها في هذا المعنى وهو المعنى العام المتناول لها ولغيرها والقرينة عليه قوله منه
اذ لو كانت بالمعنى الآخر كان هذا القيد لغوا لم يحتج اليه في باب التعريف الاحتراز الذي هو
في التعريف الرسمي وانما لبيان ان السورة من جنس القرآن فليس فيه آية لغيره في التعريف
على انه لا يخفى على الناظر انه اشهر واعرف لا لدى الاستشهاد بان المعرف ان قصد بهذا التعريف
الصدق على ابعاض القرآن الى ما هو الدليل عند الاصوليين كما سنذكره بعد هذا انه لا بد فلا بد
من ذكره وتقدير الجنس الى جنس الكلام المنزل اذ لا يتم التعريف بدون ذكره وان قصد
بذلك تعريفا للمجموع بما هو مجموع وهو الظاهر من كلامه حيث قال قبل كان لما ذكره من ذلك الحد
وجه لكن الظاهر انه مقصود لكونه من الاصوليين غير مقصد ذلك وايضا في التعريف انه فلا
المصحف في تعريفه ولا معنى له الا ما كتب فيه القرآن فمعرفته موقوفة على معرفة القرآن فتعريف
القرآن به دور ولا يعني بالمصحف مفهوما اجمع فيه الوحي المتلو كما ذكرتم لانا نقول ذلك
عن القرآن ثم فان قلت تعريفه للاصوليين انما هو لمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى كل
منه ومعرفة المصحف انما تتوقف على القرآن بمعنى المجموع الشخصي فلا دور قلت معرفة المجموع
الشخصي تتوقف على معرفة المفهوم الكلي كما لا يخفى فالدور باق اقول لم يثبت وهو ان نقول

معرفة

معرفة الكلي على فرده انما يكون بطل لو كان العرض معرفة ذلك الكلي بالكنه وكان ذلك
الكلي ذاتيا لذلك الفرد فاذا انتفى احد هذين الامرين لا يكون بطل فلم قلتم انه
ليس كذلك ثم هذا وقد اجيب عن الدور في التعريف الاول بان ذلك ليس تعريفا لماهية
القرآن وتحقيقها فانها بديهيات وانما هو تصوير لمفهوم لفظ القرآن وشرح اسمه المعرف
الاعجاز ذا السورة على طريقة التعريف الاسمي وفي الثاني انه انما يلزم الدور لو كان
تعريف الماهية القرآن فيتوقف على ماهية معرفة المصحف وليس كذا اذ قصد تعيين المراد
القرآن الذي هو مناط الاحكام بعدما علمنا ان هنا ما نقل بين الدفتين قرآنا وما نقل
كشذة ايام متتابعات وما لم ينقل كمنسوخ التلاوة ليعلم ان الاسم مخصوص بالقسم الاول
وموضوع له فلا دور اذ المصحف معلوم لكل احد حتى الصبيان واما الوجه الثاني فبان
للتبعيض والضمير المجرور للكلام وح فان اجرى على ظاهره ولم يعتبر فيه حذف كان ذلك تعريفا
للمجموع المؤلف من السور ويخرج عنه البعض ح ولا يخفى ان ذلك لا يناسب غرض الاصولي
فان الغرض تعريف ما هو دليل اذ الدليل عند الاصوليين انما هو ابعاض القرآن اي كل
آية لا مجموع القرآن وانما قلنا انه يخرج عنه البعض لان المنكر اذا افادت الوحدة افاد
العموم وان كان في سياق الاثبات كقولنا تمرة خير من جرادة فيكون المعنى بكل سورة ومع
من خال وا لضمير للكلام المنزل كما هو الظاهر فصار حاصل التعريف ان القرآن هذا الكلام
للاعجاز بكل سورة حال كون كل سورة جزء منه وما كل سورة جزء منه ليس الا المجموع فيخرج
النصف عنه وان حمل على عدم الظاهر واعتبر فيه حذف مضاف اي من جنسه ليرجع التعريف الى
ان القرآن هو الكلام المنزل للاعجاز بسورة من جنس ذلك الكلام في البلاغة وعلو
كان ذلك تعريفا للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى الابعاض وكان ذلك مناسبا
لغرض الاصولي كما لا يخفى الا انه مع استلزامه الحذف يستلزم ان يكون نحو قل واصل
وهو خلاف العرف لا يقال التعريف لا يصدق على كل بعض بل على البعض الذي يصدق عليه
انه سورة مجانسة في البلاغة وعلو الطبقة معجزة ولا نسلم ان قل واصل مجانس فيهما
المعجزة وصدق ما ذكرتم عليه ملزوم لكون السورة المعجزة مجانسة اياه وهو يستلزم مجانسة

اياها فيهما فتمنعا للازم الاخير منع الملزوم الاول وهو الصدق المذكور قلت الظاهر
ان التعريف يصدق على بعض من الابعاض وقد صرح المعرفون بذلك اذا كان قرآنا
بعضا من القرآن كان قرآنا يجب ان يصدق عليه التعريف وكان عدم صدق التعريف عليه
خللا في التعريف كما لا يخفى والصواب في ان مثل قل وافعل من حيث انه وقع جزء قرآنا
معموما الى كلام آخر سابق ولاحق له علو الطبقة في البلاغة ومجانسة السورة المعجزة فهو
من هذه الحيثية قرآنا ولهذا يحرم على المحدث مسه من هذه الحيثية ومن حيث انه وقع في
كلام البشر او منفردا عن منضم الى سابق او لاحق من القرآن فليس قرآنا ولا يصدق عليه التعريف
من هذه الحيثية فتدبر هذا ما يتعلق بالتعريف الاول واما الثاني ففيه مانع لدخول ما
السور فيه فانه يصدق عليها انها نقل بين دفتي المصحف تواترا ويجاب عن هذا بمنع النقل
التواتر فيها فان المراد بالنقل ما نقل عنه ع بطريق التواتر وظاهر ان التراجم ملحقة بعده
الاخماس والاعشار قال وقيل ما لا يصح الصلوة بدون تلاوة بعضه وهو كالاول في انه
مع دخول التشهد ونحوه فانه خارج بقيد التلاوة فالاولى في الاول اقول عرف
القرآن بانه لا يصح الصلوة بدون تلاوة بعضه وهو ان اجري على ظاهره خرج عنه ابعاض القرآن
التي هي الدليل عند الاصوليين كما في التعريف الاول اذ لا يصدق على النصف انه ما لا يصح
الصلوة بدون تلاوة بعضه لصحتها بدون تلاوة واشما بتلاوة من النصف الآخر
ايضا يرد عليه انه غير طرد لدخول التشهد ونحوه من الاذكار الواجبة كذا ذكره
ونحوهما فان قيل معنى ما لا يصح الصلوة بدونه انها لا تصح بدون تحصيله ووقوعه فيها
التشهد والاذكار بهذه المثابة لجواز صحة الصلوة بدونه كما في صورة النسيان قلنا
هذا المعنى لا يصدق على شيء من القرآن لصحة الصلوة مع نسيان القراءة كما هو المشهور
ان في هذا التعريف لمن قال بركنية القراءة كما عليه بعض اصحابنا وهو نادر بعيد فان قلت
لا يصدق على التشهد ونحوه من الاذكار انه ما لا يصح الصلوة بدون تلاوة بعضه فان التلاوة
لا تطلق على التلفظ بشيء منها وانما يختص بقراءة القرآن قلنا على ذلك التقدير يلزم الدور
كما لا يخفى فان معرفة القرآن موقوفة على معرفة التلاوة المتوقفة على معرفة القرآن وايضا

على

على خلاف الظاهر وان اريد تلاوة بعض نوعه يرجع التعريف الى انه ما لا يصح الصلوة بدون
بعض نوعه صدقا لتعريف على ابعاض القرآن ولم يلزم دور الا انه مخالف للظاهر وح ايضا
لا يخرج التشهد ونحوه كما لا يخفى فتدبر قال ولو قيل كلام بعض نوعه معجز او كلام يحرم
خطه محدثا لكان اولى اقول لو عرف القرآن بانه كلام بعض نوعه معجز او عرف بانه كلام
يحرم مس خطه محدثا لكان اولى من التعريفات المتقدمة لصدقه على الابعاض من غير لزوم دور
وهو ثالث في التعريف الثالث حال من فاعل المصدر اعني المس ولا يخفى ان هذا التعريف انما
ينطبق على قول من يمنع مسه محدثا ولو قلنا بجواز ذلك كما عليه بعض انقدح التعريف ويمكن
ان يراد من الحدث المستفاد من المحدث الحدث الاكبر وفيه ما فيه وفي الحاشية والاولى
ذلك ان يقال هو كلام الله المنزل للاعجاز وانما كان اولى من التعريف الاخير لانتقاضه
بنحو محمد نبي ع وعلى امام ع فان قيل المحرم مس بعض كل من هذين الكلامين اعني اسم المعصوم
مس كل بعض فاستقام الطرد قلنا ينتقض بجواز مسه بعض المحرم مس كل بعض منه انتهى اقول
اشتمل الطرد بنحو محمد نبي على القول بتحريم مسه للمحدث في جانب وكون التحريم باعتبار
بعض اجزائه لا يوجب عدم الصدق كما لا يخفى اذ لا يشترط فيه كون كل جزء كذلك ويمكن الجواب
بان الحدث في التعريف ان كان المراد به الاصغر لكن العلامة عدم حرمة مس اسمائهم الا بناء
والائمة ع محدثا بذلك الحدث بناء على ان الدليل عليه غير ظاهر وان نقله بعضهم وان
الاكبر فقد عرفت ما فيه ولا يرد على هذا التعريف انه لا يصدق على بعض القرآن كالآية ولا بين
لان ذلك غالب دخل في الاعجاز اذ هو جزء المعجزة فصح انه منزل للاعجاز قال والسورة
طائفة من القرآن مصدرة فيه بالبسملة او براءة ونقض طرده بصدره السورتين متصلا
آخرها فيه باحدهما فنقض عكسه بالاخيرة وزيد وعن تصل فيه بشيء منه وطرده باستثنائه
وهو عنها بمنزلة لاستثناء طرده ببعض سورة النمل وبسورتين فصاعدا وقيل طائفة
ذات ترجمة ونقض طرده بآية الكرسي ورد بارادة الاسم وهي اضافة مخصصة وهو تفسير ظاهر
ولو اريد المكتوب في العنوان لاستقام اقول لما اشتمل بعض تعاريف القرآن على ذكر
اراد ان يشير الى تعريفها وقد اختلف في تعريفها بعضهم بانها طائفة من القرآن مصدرة

فيه بالبسملة او براءة والترديد لبيان ان السورة تحصل مع كل واحد من الامرين لا تعرض بانه غير مانع لصدقه على صدور السور فانها طائفة من القرآن مصدرة فيه بالبسملة او من بلغ الحمد متصل آخرها فيه باحدهما ليرجع التعريف الى ان السورة طائفة من القرآن مصدرة فيه بالبسملة او براءة متصل آخرها فيه باحدهما فتم المنع لكن اختل الجمع بخروج السورة الاخيرة من القرآن لعدم كون آخرها متصلا باحدهما او من بلغ الحمد او غير متصل فيه بشيء ليرجع التعريف الى ان السورة طائفة من القرآن مصدرة فيه بالبسملة او متصل آخرها فيه باحدهما او غير متصل فيه بشيء منها من القرآن وفيه ان الحد صار بهذا جامعا مانعا تسليم الطرد والعكس ليس كذلك فانه ليس بمانع اذ يصدق على بعض سورة النمل اي بعض الاول المتصل بالبسملة آخره وهو من اول البسملة الى قوله تعالى انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم انه طائفة من القرآن مصدرة فيه بالبسملة متصل فيه بالبسملة وكذا البعض الاخير اعني من البسملة الثانية الى البسملة من السورة التي تليها وكذا يصدق على مجموع سورتين فصاعدا كما لا يخفى وعرفها بعضهم بانها طائفة من القرآن ذات ترجمة واعترض عليه بانه غير مانع لصدقه على آية الكرسي فانها طائفة من القرآن مترجمة واجاب بعضهم بان المراد بالترجمة في التعريف التسمية والتلقيب وهذا غير موجود في آية الكرسي فانها اضافة محضة لم يقصد بها التلقيب والتسمية ولا يخفى تعسفه اذ دعوى ان آية الكرسي لم يقصد بها التلقيب وسورة العنكبوت والروم مثلا قصد بها التلقيب لا يعلم ثبوتها والحق ان يراد من الترجمة في التعريف ما يكتب في العنوان من نحو عدد الآي وكونها مكية او مدنية او نحو ذلك من ترجمة السورة اسمها وعددها انما الثابت بالعادة بان ثمانية العصاحف لا يصدق التعريف على هذا التقدير على آية الكرسي لا يقال ينتقض على ذلك التقدير بالسورة قبل جريان العادة بالترجمة المخصوصة لانا نقول لم يخرج السورة الآن لهذا التعريف الرسمي ويكفي صدقه الآن على ما قلنا بالترجمة المخصوصة قال

فصل القرآن متواتر لتوفر الدواعي على نقله اقول القرآن متواتر فما نقل آحادا ليس بقرآن وانما قلنا انه متواتر لانه مما توفر الدواعي على نقله وما هو كذلك فالعادة

تقضي

تقضي بتواتر تفاصيله اما الصغرى فلما تضمنه من التحدي والاعجاز ولكونه اصل سائر الاحكام واما الثانية فظاهر فالمحذوف كبرى الدليل لظهورها فان قلت لو اشترط التواتر لكفرت احدى الطائفتين اعني القائلين بكون البسملة من القرآن والنافين له واللازم كالمقدم مثلا اما الاولى فلانها ان تواترت كانت من القرآن قطعا فمنكرها منكر للقطعي كونه من القرآن ويتضمن ذلك تكذيب النبي صلى الله عليه وسلم لا دعائه الاخبار بخلاف الواقع اشد منهم وذلك كفر وان لم تتواتر لم يكن من القرآن قطعا فمثبتها مثبت لما ثبت نفيه عن القرآن قطعا وذلك كفر ايضا قلنا انما يلزم التكفير لو لم يكن لكل من الطرفين شبهة قوية تخرج به عن حد الوضوح الى حد الاشكال واما لو كان لهم شبهة كذلك فلا يلزم التكفير قال

والبسملة في محالها اجزاء منه لاجماعنا وتظافر النصوص عن ائمتنا عليهم السلام وبه قال من الصحابة ابن عباس ولاتفاق الكل على اثباتها بلون خط كونه وغيرها مع مبالغتهم في تجريده

اقول اختلفوا في البسملة في اوائل السور بعد الاتفاق على انها بعض آية من سورة النمل على خمسة اقوال الاول انها جزء من الحمد ومن كل سورة الا سورة براءة والى ذلك ذهب اصحابنا الامامية قاطبة وعليه بعض الشافعية وسنتدل عليه ان شاء الله تعالى الثاني انها من الحمد وحدها وليست جزءا من غيرها وعليه بعض الشافعية ايضا الثالث انها ليست جزءا من شيء من السور بل آية واحدة من القرآن كرر ذكرها للفصل بين السور والتبرك وجاز تكرارها في اوائل السور لانها نزلت لذلك ونقلت كذلك بحلاف غيرها فلم يجز الحاقها بالمصحف في اوائل السور كالبسملة في اول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زنديقا او مجنونا وهذا مذهب متأخري الحنفية الرابع انها ليست من القرآن اصلا وليست الا بعض آية من سورة النمل وعليه قدماء الحنفية الخامس انها آيات من القرآن انزلت بعدد السور من غير ان يكون شيء منها جزءا من شيء من السور وهذا القول نسبه صاحب الترجيح الى داود لنا على الاول وجوه الاول انعقاد الاجماع منا على انها كذلك وقد ثبت ان اجماعنا حجة قاطعة الثاني تظافر النصوص عن ائمتنا عليهم السلام على انها كذلك منها ما رواه اصحابنا في الصحيح عن محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن السبع المثاني والقرآن العظيم هي الفاتحة

قال نعم قلت بسم الله الرحمن الرحيم من السبع المثاني قال نعم هي افضلهن وفي الصحيح عن معاوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اذا قمت الى الصلاة اقرأ بسم الله الرحمن الرحيم في فاتحة القرآن قال نعم قلت فاذا قرأت فاتحة القرآن اقرأ بسم الله الرحمن الرحيم مع السورة قال نعم ونحو ذلك لا يقال الروايات معارضة بمثلها فان الشيخ قد روى في الصحيح عن محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون اماما يستفتح الحمد ولا يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم فقال لا يضره ولا بأس به وفي الصحيح عن عبيد الله بن علي الحلبي ومحمد بن علي الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انهما سألاه عمن يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم حين يريد ان يقرأ فاتحة الكتاب قال نعم ان شاء سرا وان شاء جهرا فقالا افيقرأها مع السورة الاخرى قال لا لانا نقول اما الاولى فمحمولة على امام وجب عليه التقية لكونه في مذهب العامة واما الثانية فمحمولة على النافلة جمعا بين ذلك وبين ما دل على وجوب القراءة ومن طريق الجمهور ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال فاتحة الكتاب سبع آيات اولاهن بسم الله الرحمن الرحيم وما روي عن ام سلمة ان النبي صلى الله عليه وسلم قرأ في الصلاة بسم الله الرحمن الرحيم وعدها آية الحمد لله رب العالمين آيتين الى آخرها وعن ابي هريرة قال اذا قرأتم الحمد فاقرؤا بسم الله الرحمن الرحيم فانها ام الكتاب والسبع المثاني وبسم الله الرحمن الرحيم آية منها ونحو ذلك وقد روى بعض المخالفين ان ابن عباس روايتان احداهما موافقة لمذهبنا وهو ما روي عنه انه كان يقول من ترك قراءة البسملة في اوائل السورة فقد سرق الشيطان من الناس آية والثانية ما روي عنه ايضا انه قال من تركها فقد ترك مائة واربع عشرة آية من كتاب الله تعالى فان قيل الرواية الثانية محتملة بمجملها واضح فان القرآن ليس الا مائة واربع عشرة سورة لكن براءة خالية من البسملة قلنا ولذلك اشار بالبعض على انه يعتقد انها آية من سورة براءة ايضا او انه اعتبر مرتين الفاتحة مرتين مصدرة بالبسملة او انه اراد بالتراك تاركها في كل ما لو في اثناء سورة النمل فان تارك البعض تارك الكل او انه الحق الحسد لم بالاكثر على سبيل التغليب ولا يخفى ما في ذلك من التعسف اما الاول فلانه لو اعتقد ذلك لكان اثرا في اشارة ذلك واما الثاني فظاهر واما الثالث فلان الكلام انما هو في اوائل

السور

السور فالحكم بجزئيتها لا يليق بالحمل على انها لم تترك هنالك واما الرابع فلان التغليب الاشد لا يحتمل التغليب في الاكثر ولو سلم فاحتمال ان لا يكون البسملة من القرآن في بعض السور ابطل وقال ذلك تغليبا وفي الاخير نظر اذ لو قال بالفصل فمتى كانت من القرآن في الاكثر كانت في الجميع وقد يوجه كلام ابن عباس بان قوله محمول على التوزيع كانه يقول ان الله سبحانه وتعالى قد تركها في موضع واحد وانتم تتركونها في مائة واربعة عشر موضعا فتأمل الرابع اتفاق السلف وخرج الامة على اثباتها في المصاحف بلون خط كالآيات المكررة من نحو فبأي آلاء ربكما تكذبان وويل يومئذ للمكذبين مع ما علم من مبالغتهم في تجريد القرآن عن جميع ما سواه حتى النقط واوجبوا كتابة ما كان بلون آخر مغاير لخط المصحف كالتراجم وكون السورة مكية او مدنية ونحو ذلك واذا لم يكن من القرآن فكيف يجوز اثباتها فيه مع ذلك المبالغة فان قيل لو لم تتواتر كونها من القرآن في اوائل السور فلا يكون منه لان القرآن يجب تواتر جميع ابعاضه قلنا نحن نمنع عدم التواتر فانه قد تواتر عندنا انها من القرآن في اوائل السور لما تواتر بالنقل من ائمتنا ولانعقاد اجماعنا الذي هو حجة قاطعة على ذلك وايضا كونه من القرآن في محل لا يشترط فيه تواتر انه منه في ذلك المحل بل يكفي تواتره في محله وقد تواتر نقلها في اوائل السور وكتابتها في المصاحف وتلاوتها على الالسن وان لم يتواتر كونها هنالك من القرآن قال

والسبع متواترة ان كانت جوهرية كملك ومالك وما ليس كذلك كالمد والامالة فلا اقول القراءات السبع قسمان منها ما هو جوهري اي من قبيل جوهر اللفظ كذلك وما لك فالمراد ما يختلف خطوط المصحف به والمعنى باختلافه ومنها ما هو ادائي اي من قبيل الهيئة كالمد واللين والمراد بها خلاف ذلك فالثاني لا يجب تواتره لجواز كونه مع تواتر اللفظة التي تتصف بها لان القرآن هو الكلام وصفات الالفاظ ليست كلاما والاول يجب تواتره لانه قرآن وقد ثبت اشتراط التواتر فيه فلو كان غير متواتر لكان بعض القرآن غير متواتر وقد بطل وانكر الزمخشري ومن تبعه قراءة السبعة والتزم كونها احادية وان اختار احدها لا بعينه والجواب ان احدا من القطعيين لو كانت احادية الاخرى من ان تكون متواترة اولا فان كانت متواترة كانت من القرآن دون الاخرى

والا لم يكن الاستثناء منها قرآنا لاشتراطنا التواتر فيه كما عرفت وقد يجاب بانه يمكن
احدهما القرآن دون الآخر وهو تحكم لاستوائهما صورة وميزان الخصم لا يخص احدهما
بالتواتر اثره وقد ظهر لم تواترها دون الآخر فلا يكون تخصيصا بانه تحكم اذ ليس
في كلام بحث لان ذا الهيئة جزء صوري للفظ كما ان الجوهر جزء مادي له فاذا
في القرآن التواتر وجب تواتره بكلا الجزئين فيجب تواتر الهيئة ايضا لانا نقول
ان الهيئة جزء صوري للفظ فقد انعقد الاجماع على عدم وجوب تواتره بتلك الهيئة ايضا
وانما يختلف الخصم فلا فائدة في تواتره بخلاف جوهر اللفظ وتدقيق النظر انها
في السبعة متواترة لانا اذا علمنا تواتر الالفاظ التي نتلوها على التفصيل لزم تواتر
كيفية تاديتهم تلك الالفاظ لان الحركات ونحوها بمنزلة الهيئات للالفاظ ولا يصح تواتر
اللفظة من دون هيئتها ما لم يعلم ان التأمل يشهد لجوهر اللفظ دون الهيئة
وهو ان اصحابنا رضوان الله عليهم صرحوا بان كل ما تواتر من القراءات السبع يجوز ان يقرأ
في الصلوة كذلك ومالك وقراءته يجري من تحتها الانهار باثبات لفظة من ويجري
الانهار تحتها فالمكلف مخير في الصلوة بين الترك والاثبات لتواتر كل منهما
بطل صحة صلوته من ترك البسملة لما تواتر من قراءة حمزة وابي عمرو وابن عامر وورش عن نافع
في كلامهم انهم قد اطبقوا على بطلان الصلوة بها الا الشافعي ويجاب عنه بان كلامهم ان الكل
متواتر يجوز القراءة به ليس على عمومه بل خارج عنه البسملة فكانهم ارادوا ان ما علم انه
من التواتر يجوز القراءة به في الصلوة **قال** ولا عمل بالشواذ وقيل يجب كاخبار الآحاد
اقول المشهور ان الشاذة من القرآن ما وراء القراءة السبعة الواردة عن مشايخنا
وهم نافع وابو عمرو والكسائي وحمزة وابن عامر وابن كثير وعاصم وقيل ان الشاذة
العشرة باضافة القراءة الواردة عن ابي يعقوب الحضرمي وابي ... الطبري
الجمعي الى السبعة المتقدمة واما القول بتواتر ما زاد على العشرة كقراءة ابن
خلف ابن احمد وقراءة ... ثم ان القراءة الشاذة لا يجوز
العمل بها لا يثبت بها حكم لانها ليست بقرآن لان شرطها التواتر وهو منتف فيها

بعض الفاسقين الى الغاية كاخبار الآحاد يجب العمل بها ويجاب بان اخبار الآحاد انما يعمل
بها اذا لم يكن خطاؤه وهنا خطاء لنقله قرآنا وليس كذلك فارتفع الثقة **قال**
ولا بحث للمجتهد عن غير احكام الآيات وهي خمسمائة تقريبا وقد بسطنا الكلام فيها في شرح
الشيخ **اقول** المجتهد من حيث انه مجتهد انما يحتاج الى القرآن لاستنباط الاحكام منه
فيحتاج الى معرفة الآيات الدالة على الاحكام واما غير ذلك فلا يحتاج الى معرفته لعدم تعلق
غرضه به وما الذي يدل على الاحكام من الآيات خمسمائة آية تقريبا وهي المعبر عنها بآيات الا
حكام وقد افرد علماؤنا هذه الآيات ودونت كتابا يرجع اليها من اراد الوقوف عليها
قال المطلب الثالث في السنة وهي قول النبي صلعم او فعله او تقريره غير قرآني ولا عادي
اقول فرغ من الكتاب وشرع في السنة وهي لغة الطريقة قال الهذلي فلا تجزعن من سنة
انت سرتها فاول راض سنة من يسيرها وبحسب اصطلاح الاصوليين قول النبي صلعم او فعله او
تقريره غير قرآني ولا عادي وبعضهم عرفه بحذف القول اكتفاء عنه بالفعل حيث ان الفعل
منه اعم من ان يكون فعلا حقيقيا او حكميا وعلى ذلك جرى البيضاوي في المنهاج
فقولنا غير قرآني ولا عادي ليخرج القرآن والافعال العادية كطلب الماء والغذاء
القيام والقعود ونحوها قال في الحاشية هكذا عرف السنة بعض الاصوليين من دون اضافة
قولنا غير قرآني ولا عادي فاورد عليه الشافعي طرده بالقرآن ويجاب ان قول الله تعالى
صلعم قد حكاه وليس ... ولا يخفى ... بالحديث القدسي وعما حكاه صلعم من كلام
الانبياء عليهم السلام وبعضهم عرفها بما صدر عن النبي صلعم من قول او فعل او تقرير ويدخل فيه
الاقوال والافعال والتقريرات العادية كطلب الماء والغذاء والقيام والقعود والنوم
عليها وامثالها فينبغي ان يزيد غير قرآني ولا عادي كما قلنا انتهى قوله ما ذكره
في الجواب عن الشافعي طردا التعريف بالقرآن بان المراد قول النبي صلعم والقرآن ليس
له بل حكاية قول الله تعالى لا يخفى ورود النقض المذكور عليه وتفصيله انه ان اراد بقوله
ما جرى على لسانه ورد ما ينتقض طرده بالقرآن وان اراد به ما قاله من نفسه من دون
اسناد الى وحي من الله تعالى خرج السنة القولية لانها وحي من الله تعالى وان اراد به ما كان

قولا من الله اصل بصورته متى لم يخرج الحديث القدسي وما حكاه من بعض الانبياء فان قلت الحديث
القدسي على هذا داخل في الحد لان قوله صلعم قال الله تعالى جزء منه فانه قوله عم قال الله تعالى
لي وانا اجزي به وكذا ما حكاه من بعض الانبياء قلت هذا لفظ يمكن الاكتفاء لا يمكن ولا
القرآن ايضا حيث قال الله تعالى كذا وليس كذلك فيكون المراد الكتاب المجموع والحديث القدسي
ليس من هذا القبيل بمجرده كما لا يخفى هذا واول الاولى عندي هنا ان يعرف السنة بانها قول
صلعم او فعله او تقريره حيث ... الائمة عليهم السلام واقوالهم وتقريراتهم سنة عندنا ايضا **قال**
وما يحكى احدها حديث نبوي وقد يحد مطلقا بكلام يحكي قول المعصوم او فعله او تقريره فينتقض
طرده ببعض عبارات الفقهاء والحديث بالمعنى باحد الحيثية وعكسه بالمسموع من المعصوم عليه
عن مثله ... عدم سماع احد منه حديثا اصلا الا ما حكاه من مثله فالاولى
قول المعصوم او حكاية قوله او فعله او تقريره **اقول** المراد بيان الفرق بين السنة والحديث
النبوي فالسنة قد عرفتها واما الحديث النبوي فهو القول الحاكي كقوله صلعم او فعله او تقريره
... عموم السنة بالنظر الى الحديث فان السنة تطلق على نفس الفعل والتقرير ايضا دون الحديث
فانه مختص بالقول فان قلت قول الائمة المعصومين هنا وما يحكي به كظاهره على ان نفس قول
النبي صلعم ليس بحديث لعدم كونه حاكيا قلت لم يدل على ذلك ... ظاهر
تحقيق الحق فيه ذكره بعد هذا انه ... ان الحديث النبوي ما هو حديث قدسي
وهو ما كان منزلا بلفظه ومنه غيره وهو ما ليس كذلك والفرق بين الحديث القدسي والقرآن
ان القرآن منزل للتحدي والاعجاز بخلاف الحديث القدسي فانه ليس كذلك هذا حد
الحديث النبوي واما تحديده مطلقا اي نبويا وغيره بحيث يشمل الحديث الوارد عن مشايخنا
فبان يقال هو كلام يحكي قول المعصوم او فعله او تقريره وهو منتقض طردا وعكسا اما الاول
فلدخول اكثر عبارات الفقهاء فيه بناء على ان المعرف لهذا التعريف يجوز نقل الحديث
لمن هو عارف بمواقع الكلام وفنون العربية ودقائق الالفاظ كما هو مذهب اكثر اصحابنا
وح فالحديث المنقول بالمعنى داخل في افراد المحدود عنده فيكون الحد بحكم التعريف
التعريف ما تم معناه ايضا وعبارات الفقهاء من المنقول معنى لاشتمالها على معنى قول المعصوم

فتكون داخلة في الحد فينتقض على طرده واما من منع نقل الحديث بالمعنى ولا يجوز ذلك فلا ترد
تلك العبارات عليه لانه يريد بحكاية قول المعصوم حكاية القول بلفظه والعبارات ليست
والجواب عما يرد على هذا المذهب ان يؤخذ قيد الحيثية في التعريف ليرجع الى ان الحديث
هو الكلام الحاكي لقول المعصوم او فعله او تقريره من حيث كونه حاكيا لذلك وعبارات
الفقهاء من حيث كونها حاكية لقول المعصوم داخلة في افراده ومن حيث انها مؤدى اجتهادهم
خارجة عن الحد ولا قصور في ذلك واما نقض العكس فلانه يخرج عنه الكلام المسموع من المعصوم
الذي لم ينقل عن معصوم بل تكلم به ابتداء فانه ليس حكاية قول معصوم ولعل من يفتي بدخوله
عنه بالتزام خروجه عن الحديث والحكم بانه ليس بحديث فلا يضر خروجه لا يخفى ما فيه
فمقتضاه ان لا يكون المسموع من المعصوم حديثا الا اذا كان حاكيا عن معصوم آخر مثله فالاولى
في التعريف انه قول المعصوم او حكاية قوله او فعله او تقريره وهذا التعريف جامع لا يخرج
عنه من افراد المحدود شيء واما ما نقضت به عبارات الفقهاء فيندفع باخراج عبارات الفقهاء
كما عرفت ثم ان التقرير الذي هو قسم من السنة عبارة عن سكوت النبي صلعم او احد المعصومين
وقع بحضرتهم او في عصرهم مع علمهم به ولم ينكروه فالمعصوم لا يقر على المنكر لكن يشترط فيه ان
يكونوا قادرين على انكاره مثله ولم ينكروه وكان للانكار فائدة فلو كان للتقية
على شيء او كان كتقرير الكافر على مضيه الى كنيسة فانه لا يوجب الجواز اجماعا هذا ولا
المعصوم لم يتعرض لتعارض النقلين ولا لبيان ...
او للتأكيد وعدمه ولا لبيان حال التقرير بالحجية كما هو مسطور في اكثر كتب الاصول اكتفاء
ببعض السنة اعني القول لقلتهما بالسنة الى القول **قال** وما لا ينتهي الى المعصوم ليس حديثا
عندنا **اقول** قد اختلف في وجوب الانتهاء الى المعصوم في الحديث فاصحابنا الامامية
على ان ما لا ينتهي الى المعصوم من النبي صلعم او احد الائمة عم لا يكون حديثا واما العامة فالجمهور
فقد حكموا بوجوب الانتهاء الى النبي صلعم او احد الصحابة او احد التابعين **قال** فصل
ثالث على ما يرادف الحديث واخرى على ما يقابل الانشاء ويرسم بكلام لنسبته خارج
اقول الخبر قد يطلق على ما يرادف الحديث وقد عرفت سابقا وقد يطلق على ما يقابل الانشاء

وقد اختلف في تحديده فقال جماعة انه لا يمكن تحديده واختلفوا في وجه عدم الامكان
فرد لك وقيل انه بديهي فيخرج عن التعريف وهو مذهب السكاكي والتحرير واتباعهما قالوا كل
احد يعرف بالضرورة انه موجود وهو خبر خاص والمطلق جزء منه فهو اولى بالبداهة [illegible]
بين الخبر وغيره ضروري في كل واحد وهو ضعيف اما الاول فلانه لم [illegible] هذا لو ثبت ان العام
ذاتي للخاص وان الخاص معلوم بالكنه وكلاهما محل المنع واما الثاني فلان الحصول لا يستلزم التصور
الحاصل لكل احد نسبة الوجود اليه لا تصورها على سبيل الثبوت والنفي والكنه [illegible]
صحة تحديده وقد اختلفوا في حده والصحيح ما ذكره المصنف من انه كلام لنسبته خارج
الازمنة الثلاثة والمراد بالنسبة هي النسبة التامة وبالخارج ما خرج عن مدلول
ليدخل نحو علمت وبيانه ان التعريف ان نقول الخبر لفظ ومعنى ثابت في النفس يدل عليه اللفظ
ولذلك المعنى متعلق خارج عن شعور ذلك اللافظ به [illegible] كون النسبة لها خارج
ثابتة في الواقع بين الطرفين وان لم يلتفت الذهن اليه [illegible] فان نسبة القيام
الى زيد بالايجاب او السلب ثابتة في الواقع وان لم يلتفت الذهن اليها [illegible]
وهي متعلق النسبة في قولك زيد قائم او ليس بقائم بخلاف قولك اضرب فان نسبة الضرب
المخاطب انما تثبت بالتفات الذهن اليها وايقاعها [illegible] ثم ان الخبر [illegible]
في الخارج [illegible] ظاهرا فان [illegible]
واحتمال العدم [illegible]
حيث اللفظ يدل على الصدق واما الكذب فاحتمال عقلي [illegible] لا يمتنع عند العقل [illegible]
قال في الحاشية لما صدق هذا التعريف على الخبر الكاذب [illegible] بعض الفقهاء [illegible]
قال لو جاء من اخبرني بقدوم زيد [illegible] فاخبرته احدهن بذلك كاذبا
فانه يقع الطلاق لحصول الشرط وفيه ان هذا انما يستقيم اذا كان غرضه مطلق الاخبار
لا الاخبار الصادق كما هو الظاهر [illegible] على ذلك [illegible] ان لم يخبرني [illegible]
حب هذه الرمانة فانت طالق فطريق التخلص ان تخبر [illegible]
وفيه ان هذا انما يستقيم اذا لم يكن غرضه تشخيص [illegible] لا غير انتهى [illegible]

التعريف

التعريف على هذا الخبر الكاذب [illegible] لانه تعريف لماهية الخبر الشاملة للصادق [illegible]
الاول على الفرع [illegible] واما الثانية فقد قيل عليه ايضا ان طريق التخلص يحصل باخبارها
[illegible] لان [illegible] يكون كذبا والخبر يصدق مع الكذب [illegible] علم ان لبعض [illegible]
تفصيلا في ذلك قال ان [illegible] الخبر بالباء كما [illegible] اخبرني بقدوم فلان [illegible]
[illegible] فالمراد به الصدق [illegible] اذا كان الاخبار صدقا لان الباء للالصاق
وجود المخبر به [illegible] الخبر [illegible] بالباء كما لو قال ان اخبرني ان فلانا قدم
[illegible] فالمراد به اصل الاخبار فلو اخبره صادقا او كاذبا [illegible]
الاول [illegible] عموما من وجه [illegible] كما رأيتموه [illegible]
الثاني ودخول نحو زيد انسان في الثاني دون [illegible] قال وصدقه وكذبه مطابقته
للواقع وعدمها لا اعتقاد المخبر وعدمه كما للنظام ولا لهما وعدمهما كالجاحظ اقول
اختلفوا في ان صدق الخبر وكذبه بم يكونان فالمشهور وعليه الجمهور ان صدقه عبارة عن مطابقة
حكمه للواقع وكذبه عبارة عن عدم المطابقة للواقع وبيانه ان النسبة بين الشيئين بالاثبات
او النفي التي يدل عليها بالكلام مع قطع النظر عما في الذهن لا بد وان يكون ثابتة في الواقع
بالثبوت او الانتفاء فمطابقة هذه النسبة الذهنية لما في الواقع [illegible] صدق الخبر
المشتمل على تلك النسبة وكذبه عدم مطابقته لتلك النسبة الخارجية وذهب النظام الى
صدق الخبر عبارة عن مطابقته لاعتقاد المخبر وكذبه عدم مطابقته لاعتقاده سواء في
الواقع او لا [illegible] كان الاعتقاد خطاء [illegible] اي قول القائل السماء تحتنا
معتقدا لذلك كذب وقول السماء تحتنا معتقدا صدق [illegible] اذا اخبر انسان بخبر
خلاف الواقع فانه يبرأ عن الكذب [illegible] في اعتقاده [illegible]
[illegible] قلنا فنفي الصدق [illegible] على مذهبه [illegible] الصدق مطابقة
الاعتقاد والكذب عدمها وهو مدفوع بان المخبر انما يبرأ عن الكذب [illegible]
الجاحظ الى ان الصدق هو مطابقة الخبر للواقع مع اعتقاد المخبر المطابقة والكذب هو عدم
مطابقة الخبر للواقع مع اعتقاده وذلك [illegible] مع عدم الاعتقاد او مع اعتقاد

المطابقة وسائط بين الصدق والكذب من اقسام الخبر [illegible] قوله ولا لهما وعدمهما ان الصدق
ليس مطابقة الواقع واعتقاد المطابقة والكذب ليس عدم المطابقة واعتقاد [illegible]
في الحاشية [illegible] وعدمهما اي عدم مطابقة للواقع واعتقاد المخبر معا ولا يخفى ان
هذه العبارة بحسب العرف ان المجموع اعتقادا [illegible] كما نقول زيد ليس [illegible]
فان مفاد هذا الكلام ان لم [illegible] من [illegible] كلام الجاحظ الخبر [illegible]
لانه اما مطابق للواقع او لا وكل منهما اما مع اعتقاد مطابقته له او اعتقاد عدمها او بدون
اعتقاد وواحد منها صادق وهو مطابق الواقع مع اعتقاد مطابقته له وواحد كاذب وهو غير
المطابق مع اعتقاد عدم المطابقة له والاربعة الباقية وسائط بين الصدق والكذب وهي
مطابقة الواقع مع اعتقاد عدمها او بدون الاعتقاد وعدم مطابقة الواقع مع اعتقاد
المطابقة او بدون اعتقاد ولا يخفى ان قولنا او بدون الاعتقاد يشمل صورتين
ما لا يكون عن قصد وشعور ككلام المجنون وما معه قصد وشعور ككلام الشاك [illegible]
الخبر عنده بالنظر الى هاتين الصورتين ثمانية والوسائط ستة والثابت [illegible]
ثلث وان جعلنا الاقسام ستة فالثنتان [illegible] وكلام [illegible] يدل على ان الاربع [illegible]
واحدة من الاربع [illegible] الكلام لا عن قصد فلا يثبت [illegible]
[illegible] للمناقش ان يناقش في قوله وعدمهما [illegible] المذكور [illegible]
الخبر المطابق [illegible] الكذب بل لا بد فيه من اعتقاد عدم المطابقة [illegible]
[illegible] الكلام انما يكون [illegible] لو كانت القضية [illegible]
[illegible] اما لو كانت سالبة [illegible] مدفوع بانا لا نسلم ان مفادها
على كل حال [illegible] بحسب العرف وهو الحق فان العرف انما يستعمله في ذلك المعنى
كما لا يخفى واما الاول فبيان المراد والمناقشة في مثله لا تحسن [illegible] ولا يخفى ان قوله
بدون الاعتقاد يشمل صورتين ظاهرا فان الخبر اذا كان مطابقا للواقع ولم يكن
اعتقاد المطابقة فاما ان يكون ذلك لكون المخبر ممن ليس له شعور وقصد في الاخبار
لكونه ذا شعور وقصد لكن كان شاكا غير معتقد [illegible] اذا كان غير مطابق [illegible]

ولم يكن [illegible] اعتقاد فالوسائط ستة اقسام الخبر ثمانية وكون الوسائط اربعا كما هو المشهور
مبني على انهم يحملون ما لا يكون فيه اعتقاد على ما صدر عمن له قصد بدون اعتقاد [illegible]
لا على من لا قصد له كالمجنون [illegible] ليس [illegible] لها [illegible] هذا كون الثانية
ثلث صور على تقدير كون الوسائط ستا واثنان على تقدير كونها اربعة [illegible]
[illegible] الثابت لانه واسطة [illegible] قال وتكذيب المنافقين
في زعمهم او في الشهادة او تسميتها او استمرارها او في لازم الفائدة او في حلفهم على عدم [illegible]
الاتفاق [illegible] قوم كاذبون فلا تنفي تصديقهم في هذا الخبر [illegible] اقول
استدل النظام على ان الصدق والكذب هو مطابقة الاعتقاد وعدمها بقوله تعالى
اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين
لكاذبون فانه تعالى كذب المنافقين في قولهم انك لرسول الله لما لم يكن مطابقا لاعتقادهم
لا يعتقدونه مع انه مطابق للواقع فلو كان العبرة مطابقة الخبر الواقع وعدمها [illegible]
واجاب الاستاد [illegible] الاول ان التكذيب ليس راجعا الى هذا الخبر
بل [illegible] القاسم [illegible] انهم يزعمون ان هذا خبر على خلاف الواقع فيكون كذبا في
زعمهم فيكون [illegible] انهم كاذبون في هذا الخبر بحسب زعمهم [illegible]
ان ذلك [illegible] يكون الكذب عدم مطابقة الاعتقاد لانا نقول ان زعمهم خلاف [illegible]
موجب لكذبه [illegible] ان كذب هذا الخبر يعني عدم مطابقة الواقع انما هو في زعمهم [illegible]
قوله وتكذيب المنافقين في زعمهم [illegible] ان التكذيب ليس راجعا الى هذا القول [illegible]
الى الشهادة [illegible] قولهم نشهد باعتبار تضمنه خبرا لان الشهادة تتضمن الصدق [illegible]
[illegible] ان شهادتنا هذه من صميم القلب وخلوص الاعتقاد بشهادة ان والله [illegible]
[illegible] مطابق للواقع [illegible] المنافقين الذين لا يعتقدون ذلك وهذا معنى قوله او في الشهادة
الثالث ان التكذيب راجع الى تسميتهم هذه الاخبار شهادة فان الاخبار اذا خلا عن
مواطاة القلب لم يكن شهادة حقيقة لاستلزامها الاعتقاد [illegible] وليس هذا اعتقاد
[illegible] وهو معنى قوله او تسميتها فان قلت ليس تسمية هذا الاخبار بالشهادة كذبا [illegible]

بنه فان اطلاق اللفظ على غير معناه حقيقة غلط في الاطلاق لا كذب لان الكذب لا يكون الا
في الخبر قلت تسمية هذا الاخبار شهادة تتضمن الاخبار بكونه مسمى بالشهادة وفي الكتاب
عرفا على كونه صادرا عن علم ومواطاة قلب فالتكذيب راجع الى هذا الجزء الخبري الضمني لا الى نفس
والفرق بينه وبين ما قبله ان الخبر المتضمن هناك هو ان شهادتنا هذه مع المواطاة وهنا
اخبارنا هذا شهادة مع المواطاة الرابع ان التكذيب راجع الى استمرار الشهادة فان قولهم
انك لرسول الله يدل على ان شهادتنا مستمرة في جميع الاوقات والاحوال وليس ذلك مطابقا
وهذا معنى قوله او استمرارها الخامس ان التكذيب ليس لنفس الخبر بل اللازم فائدته فان من
مقاصد الاخبار قد يكون قصده بالاخبار افادة الحكم للمخاطب كقولك لمن كان خاليا الذهن
قيام زيد زيد قائم وهذا يسمى فائدة الخبر وقد يكون قصده افادة انه عالم به كقولك لمن حفظ
التوراة قد حفظتها وهذا لازم فائدة الخبر ثم ان اخبار المنافقين بقولهم انك لرسول الله
ظاهر انه ليس المقصود منه افادة نفس الحكم لانها انما تكون لمن هو خال عن اعتقاد ذلك وهو
هنا فيكون المقصود بيان انهم عالمون بهذا الخبر ولما كان ذلك غير مطابق للواقع لعدم اعتقادهم
ذلك كذبهم الله تعالى فيما ادعوه من العلم بكونك رسول الله وهذا معنى قوله او لازم الفائدة
السادس ان التكذيب راجع الى حلف المنافقين على عدم النهي عن الانفاق فان المنافقين
كعبد الله بن ابي سلول واتباعه اتفقوا على ان لا ينفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا
من حوله فلما بلغ الخبر الى رسول الله ارسل الى عبد الله واصحابه وذكر لهم ما قالوا
انهم لم يقولوا ذلك وحلفوا فنزل قوله تعالى اذا جاءك المنافقون الآية وكذبهم
الله تعالى فيكون التكذيب راجعا الى حلفهم على عدم قولهم لا تنفقوا الآية يعني انهم كاذبون في
نفيهم وحلفهم بانا لم ننه عن الانفاق وهذا معنى قوله او في حلفهم على عدم النهي عن الانفاق
السابع ان التكذيب هنا ليس راجعا الى هذا الخبر اعني قولهم انك لرسول الله بل الى زعمهم
انهم كاذبون في اخبارهم مطلقا وان صدقوا في هذا الخبر فان الصدق فيه لا يخرجهم عن زمرة
فلا يغرنك صدقهم في هذا فان الكذوب قد يصدق وهو معنى قوله او
اذا لهم ثم قوله هذه اجوبة سبعة عن استدلال النظام لم يتعرض لاحد منها في كتاب قال

وترديد الكفار خبره صلى الله عليه وسلم بين الافتراء وعدمه فلم تثبت الواسطة اقول استدل الجاحظ
على ثبوت الواسطة بين الصدق والكذب في الخبر بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة
فان الكفار حصروا اخبار النبي صلى الله عليه وسلم بالحشر والنشر في الكذب وفي الاخبار حال الجنة على
سبيل منع الخلو والاخبار حال الجنة ليس صدقا لانهم يعتقدون عدم صدقه فلا يريدون بها
الصدق ولا الكذب لكونه قسيما له ثم انهم اهل اللسان عارفون باللغة فيجب ان يكون من الخبر ما
ليس شيئا منهما ليكون هذا الخبر منه فثبتت الواسطة لكن الواسطة الثابتة بهذه الآية هل هي واحدة
او اكثر قال في الحاشية قد عرفت ان الوسائط عنده ستة ولا يتم الاستدلال بهذه
الآية على ثبوت ثلث وسائط كما مر في الحاشية ان الخبر لا عن قصد وشعور ومع الشك في مطابقة
الواقع ومع اعتقادها بان يكون في زعمهم الفاسد ان الشك في الصدق لا يكون الا من مجنون او
اعتقاد الصدق وبقي الواسطة الرابعة والخامسة بلا دليل وهما مطابقة الواقع مع عدم الاعتقاد
اما لجنون او للشك اذ سلم انهم لا يريدون شيئا منهما انتهى اقول كون الوسائط ستا
غير مناف لان الصور المتصورة على مذهبه ثمان اثنان صدق وكذب والباقي وسائط
والحق ان المستفاد من الآية واسطة واحدة وهي الخبر لا عن قصد واعتقاد وقال في شرحه
فقيده بكونه كلام مجنون لا يكون صدقا لانهم لا يعتقدون كونه صدقا وقد صرحوا بنفي الكذب
عنه لكونه قسيمه وما ذلك الا لان المجنون لا يقول عن قصد واعتقاد اقول وهو صريح في ان الثابت
بها واسطة واحدة هي الاخبار لا عن قصد واعتقاد والحق ان الثابت بها ثلث وسائط
كما ذكره الاستاد اعلم وذلك لان كون اخبار المجنون يحتمل ان يكون لكونه لا قصد له او لشك
المطابقة للواقع او لاعتقاد المطابقة فانهم يزعمون ان من له هذا الامر مجنون فيكون مجنونا
ثم ام به جنة شاملا لهذه الثلث وليست صدقا ولا كذبا فتكون الوسائط الثابتة بالآية
ثلث فان قلت المجنون لا يكون له قصد فلا يكون شاملا الا لما لا قصد له كما قال العضد
قلت هم يزعمون فاسدا ان هذه الاخبار غير ثابتة في الواقع فمن لم يعتقد بها عدم المطابقة
للواقع فلو اخبر بها مع هذا الاعتقاد كان كاذبا واما من لم يعتقد ذلك فهو عندهم خارج عن حد
العقل مجنون فقد ارادوا بالمجنون هذا المعنى وهو شامل للصور الثلث فان من لم يعتقد

المطابقة قد يكون لكونه لا قصد له او لكونه شاكا في المطابقة او لكونه يعتقد المطابقة
فالمراد من قوله ان الشك في الصدق لا يكون الخ ان الشك في المطابقة لا يكون الا
من مجنون فيكفي مع اعتقادها وتنبهك عن شيء آخر في الحاشية وهو ان الباقي من الوسائط
الست التي لم يثبت بالدليل ثلث مع ان الاستاد اعلم قد حكم ببقاء اثنين فان مطابقة
الواقع قد تكون مع اعتقاد العدم ولم يذكر الاستاد هذه الصورة ولعله لظهور عدم
دلالة الآية عليها لوم انها ليست مرادة لهم كما حققنا والجواب ان ترديد الكفار انما وقع بين الافتراء
وعدمه فان قوله ام به جنة بمنزلة قوله ام لم يفتر ويعبر عن الافتراء بالكذب عن عمد فيكون
الحاصل اخبر حال الجنة عن عمد والكذب لا عن عمد فيكون مجنونا وهو لا يدل على
واسطة اصلا بل غاية ما يدل على ان كلامه منحصر في قسمين الكذب عن عمد والكذب
عن غير عمد والثاني ليس قسيما للكذب المطلق بل قسم منه سلمنا ان الافتراء هو الكذب عن عمد لكن
الكلام في القصد في هذا الكلام فان طابق الواقع فيكون كذبا او لم يقصد فلا يكون خبرا
لان الخبر ما صدر عن قصد وشعور والمجنون لا قصد له فصار كالساهي والنائم اذا تكلم
فيها صيغة الخبر فانه لا يكون خبرا وقد يكون من كلامه دائرا بين الكذب وما ليس بخبر فلم
تثبت الواسطة انا قالوا ومنه الجواب انما يجري على تقدير اعتبار القصد في الخبر وهو خلاف المشهور
ولم يشترطوه بعد قوله ما وقع من الساهي والنائم اخبار لانه لفظ وضع للخبر ولا
على القصد ولما رأى النزاع في هذه المسألة كاللفظي فانا نقطع ان كل خبر مطابق
للخبر عنه او لا فانا نكتفي في الصدق بالمطابقة كيف كان وفي الكذب بعدم المطابقة
كان وجب القطع بانه لا واسطة وان اعتبر العلم بالمطابقة ايضا في الصدق والعلم بعدم
الكذب ثبت الواسطة بالضرورة وهو الخبر الذي لا يعلم فيه المطابقة كذا قيل وفيه نظر يعلم
مما في ملاحظة هذا ويتفرع على الخلاف في تفسير الصدق والكذب ما لو قال المدعي بعد اقامة
البينة على المدعى عليه كذب شهودي فان قلنا ان الكذب عدم مطابقة الخبر للواقع كما هو
المشهور او عدم المطابقة مع الاعتقاد كما هو مذهب الجاحظ سقطت دعوته لاعترافه
بعدم ثبوت حقه في الواقع واما اذا قلنا ان الكذب عدم مطابقة الاعتقاد كما هو مذهب

النظام لا تسقط لظهور ان مراده اخبر ولو مع غير علم واعتقاد وذلك لا ينافي ثبوت الحق
في الواقع فله ان يقيم بينة اخرى على ثبوته واذا قال لم تصدق شهودي فعلى القول
بان الصدق المطابقة للواقع سقطت دعواه لاعترافه بعدم ثبوت حقه في الواقع واما على القول
بان الصدق مطابقة الاعتقاد او مطابقة الواقع مع اعتقاد ذلك لم يسقط اما على الاول
فلان المراد انهم لم يخبروا عن اعتقاد واما على الثاني فلان المراد انهم لم يعتقدوا وعدم
الاعتقاد لا ينافي ثبوت اصل الحق ولو قال المدعي عليه صدق شهود لي في المختار والقول الجاحظ
يكون اقرارا بالحق وعلى مذهب النظام لا ولو قال لم يكذبوا ففي المختار اقرار وعلى الاخيرين
ليس باقرار وربما توجد هذه الفروع في بعض حواشي الكتاب قال المتواتر
يفيد بنفسه القطع بصدقه وشبهة السمنية واهية اقول الخبر ثلثة اقسام الاول ما يعلم
الصدق اما بالضرورة او بالنظر والاول اما ان يكون ضرورة بنفسه كالمتواتر او بغيره
الواحد نصف الاثنين العلوم ضرورة بسبب تصور طرفيه المعلوم ضرورة والثاني نحو خبر الله تعالى
وخبر رسوله والائمة وخبر كل الامة والخبر الموافق للنظر الصحيح الثاني ما يعلم
الكذب وهو الخبر المخالف لما علم صدقه الثالث ما لا يعلم صدقه ولا كذبه لكن قد يظن صدقه
كخبر العدل الواحد وقد يظن كذبه كخبر الكذوب وقد لا يظن بشيء منهما كخبر مجهول الحال
والاستاد اعلم قدم البحث على الخبر المتواتر لانه اقوى مما عداه فالمتواتر في اللغة تتابع
الاشياء واحدا بعد واحد بمهلة وفترة ومنها جاء وفي الاصطلاح خبر جماعة يفيد
القطع بصدقه وقولنا يفيد بنفسه احتراز عما افاد القطع بسبب العلم بالمخبر عنه ضرورة كقوله
الواحد نصف الاثنين او نظرا كقوله العالم حادث او بالقرائن الزائدة على لوازم الخبر كالخبر
المحفوف بالقرائن على ما سيجيء ثم ان العقلاء اتفقوا على ان المتواتر يفيد العلم كما
لا نجد انفسنا جازمة بما هو موجود في زماننا كالاخبار عن البلدان النائية او بما هو ماض كالاخبار
عن وجود الملوك المتقدمة وخالف في ذلك السمنية والبراهمة وهما طائفتان من الهند
عبدة الاوثان قائلة بالتناسخ واكثر يزعمون انهم من الحكماء وكلاهما منكر للنبوة وبعضهم
ينكر افادة الخبر المتواتر العلم مطلقا بانه يفيد الظن كخبر الواحد ومنهم من ينكر افادته

في الخبر المتواتر

ولكان نجزم بالماضي وبعيد في الوجود لنا انا نجزم بوجود البلاد النائية والامم الخالية
جزما مثل جزمنا بالمشاهدات والمنكر لذلك مكابر وقد اورد على ذلك وجوه
منها انهم قالوا يمتنع حصول التواتر عادة لانه كاجتماع الخلق الكثير على طعام معين وهو
مستحيل عادة ومنها انه لو حصل منه العلم للزم اجتماع النقيضين عند تواتر نقيضين
انه لو افاد العلم لحصل العلم بما نقله اليهود تواترا عن موسى وعن عيسى من التكذيب
ومنها ان الكذب جائز على كل واحد فيجوز على المجموع لانه عبارة عن الآحاد ومنها انا نفرق
ما ثبت بالتواتر كوجود اقليدس وبين غيره كالواحد نصف الاثنين ومنها ان الضروري يستلزم
الوفاق وليس محققا هنا والجواب اما عموما فلان ذلك تشكيك في الضروري فلا يستحق الجواب كشبه
السوفسطائية فلا يصغى اليه واما خصوصا فعن الاول انه لا داعي الى اكل طعام معين بخلاف
التواتر فان للنقل دواعيا فافترقا وعن الثاني ان التواتر بنقيض ما تواتر لا محالة كذب
فرض امر محال والمحال قد يستلزم محالا آخر وعن الثالث بان شرائط التواتر هناك لم تحقق
بل رجع الى الآحاد وعن الرابع بانه يمنع ان المجموع يخالف حكم كل واحد بالكسر فان العشرة
تحمل هذا الحجر دون كل واحد والواحد يشبعه هذا الرغيف دون العشرة فاختلفا حكما
وعن الخامس بان الفرق بينهما بسبب التخالف وعدمه من الضروري فاحدهما اظهر من الآخر وليس ذلك
الحاصل بالتواتر بحتمل النقيض بل لان استيناس العقل باحدهما اكثر ضبط للذهن وان
الضروريات مما تتفاوت في مثل ذلك وعن السادس بان الضروري لا يستلزم الوفاق
المخالفة لعناد ومكابرة فان السوفسطائية منكرة لاكثر الضروريات واعلم ان الاصح
بعد الاتفاق على افادة المتواتر العلم خلاف في ان العلم الحاصل بالتواتر ضروري
فالمشهور انه ضروري ويدل عليه انه لو كان نظريا لما حصل لمن لا قدرة له على النظر
كالعوام والصبيان ومن ليس من اهل النظر وايضا يلزم ان لا يحصل من ترك النظر قصدا
اذ كل علم نظري فان العالم به يجد نفسه اولا شاكا ثم طالبا ونحن لا نجد انفسنا طالبين
لوجود مكة وايضا لو كان نظريا لاختلف في العقلاء في العلم عند الشيء بطل لان الاتفاق
جميع العقلاء الذين تواتر اليهم اخبار البلدان مثلا على القطع بها كاتفاقهم على القطع

بما يشاهدون وقال جماعة انه نظري والبه ذهب ابو الحسين والكعبي وامام الحرمين واستدل
عليه بانه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط مقدمات والتالي باطل اما الاولى فظ
واما الثانية فلانه يتوقف على العلم بان المخبرين عن محسوس لا يتشبه على المخبرين وعلى
امتناع تواطؤ المخبرين على الكذب وعلى انه لا داعي لهم الى الكذب وعلى ان ما هنا
يكون صادقا والجواب منع توقفه على ذلك فان العلم بالصدق يحصل عادة من غير ترتيب
بل حصول ما ذكرتم من المقدمات يعلم بعد حصول العلم بذلك مع وجود صورة الترتيب
لا احتياج اليه على انه لو كان مثل ذلك كافيا في النظرية للزم في كل ضروري ان يكون كذلك
فان قولنا الكل اعظم من الجزء يقال لان الكل مشتمل على جزء آخر غيره وما هو كذلك فهو اعظم
نحوه واما الاستدلال على النظرية بانه لو كان ضروريا لعلم انه ضروري كسائر الضروريات والتالي
باطل والا لما اختلف فيه فمدفوع بانه لا يلزم من كون العلم ضروريا كون العلم بكيفيته كذلك
لتوقف الاستدلال على ذلك على الذكية والبديهة وهو الاقوى في نفسي التوقف عن
عن صفة هذا العلم بانه ضروري او مكتسب وتجويز كونه في كل واحد منها وجهين
في موضع آخر وذلك الى قسمين فقال ان اخبار البلدان والوقائع والملوك وغير ذلك
وما يجري هذا المجرى يجوز ان يكون العلم بها ضروريا من فعل الله ويجوز ان يكون مكتسبا
افعال العباد واما ما عدا ذلك مثل العلم بمعجزات النبي صلى الله عليه وسلم وكثير من الاحكام الشرعية
الخاصة بالائمة فيقطع على انه مستدل عليه قال الشيخ في العدة وهذا المذهب عندي
اوضح من المذهبين جميعا والحق ان النزاع في ذلك لفظي وتحقيق الحال موضع آخر
قال وشرط بلوغ رواته في كل طبقة حدا يؤمن معه تواطؤهم على الكذب واستنادهم
الى الحس وعلمهم في عدم نجارتهم اقول يشترط في حصول العلم من الخبر المتواتر امور بعضها
وبعضها في السامعين فالاول ان الاول المجموع رواته الى حد يمتنع معه التواطؤ على الكذب
عادة لاجل الحالهم من كثرتهم وغيرها كان يكون من بلاد شتى ولم يجتمعوا قبل الخبر
ومرضهم بعيد عدم الى الاختلاف به كلها كونهم جماعة لا يتعدد في العادة تواطؤهم على الكذب
اتفاقا من دون تعين من حاصل جمع لا واحد منهم في حق الكذب ومع تعدد الطبقات المختلفة

يشترط تحقق هذا الحد في الطرفين والواسطة ايضا فلو نقل الخلف عن السلف وتواتر
ولم يكن الشرط حاصلا في كل عصر لم يحصل العلم بصدقهم لان خبر اهل كل عصر مستقل
فلا بد من حصول الشرط فيه وبهذا يندفع ما يدعيه اليهود والنصارى من التواتر فيما نقلوه
عن موسى وعيسى ع لعدم المجموع الخبر الحد المذكور الثاني استناد المخبرين في الاخبار الى الحس
التواتر فيما لا يكون مستندا الحس كالاخبار بان العالم حادث لا يفيد لا العادة بعدم حصول
العلم بمثل ذلك والمراد من الاستناد الى الحس في غير الطبقة الاولى عند تعدد الطبقات ان
من اخبار جماعة مستندهم الاحساس ايضا وهكذا وهل العدد المفيد للتواتر مخصوص بحد ام لا
العدد اذ لا عدد يفرض الا ويمكن عند العقل صدور الكذب عنه وان الناقص عنه بواحد
او اثنين لا يتميز في جواز الاقدام على الكذب بلا ضابط فيه حصول العلم من غير تقييد بعدد
وذلك بان يعتبر السامع حال نفسه فان افاد الخبر علما بالمخبر عنه علم انه متواتر والا فلا
يختلف ذلك باختلاف قرائن الاحوال والتعريف واحوال المخبرين والاطلاع عليها ادراك
السامعين ونحو ذلك وذهب بعضهم الى حصر اقل ما يحصل به التواتر من العدد واضطربوا في
كثيرا فمنهم من يشترط في العدد بلوغه خمسة وحكى الحاجبي عن القاضي الجزم بعدم حصول
العلم بخبر الاربعة والا لحصل بقول شهود الزنا فلم يحتج الى التزكية وتردد في الخمسة
عليه بالفرق بين الخبر والشهادة فيجوز حصول العلم بخبرهم دون شهادتهم ومنهم من اعتبر
بلوغ اثني عشر عدد النقباء قالوا لانهم جعلوا كذلك ليحصل العلم بخبرهم دلالة المتابعة
بني اسرائيل وقيل لا بد من العشرين الصابرين وقيل لا بد من الاربعين لانه ان الله
في حكم الاربعين في الجمعة ولا يعتبر في شهادة الزنا لكن الاربعة ليست بتواتر اتفاقا
الاربعون وقيل يعتبر بلوغه سبعين لاختيار موسى ع لذلك العدد في تاريخ الخبر العزم بهم
برده قال امام الحرمين يعتبر بلوغه عدد بيعة اهل الرضوان وفسره بالف وسبعمائة الى غير
ذلك من الاقوال التي كلها مجازفة ومزلة بل يدل على بطلانها ظهور لمن نظر كلامهم وعلى القول
العدد هل هو معتبر في جواز حصول العلم حتى لو نقص عنه بواحد لم يحصل العلم اي
بمعنى انه متى بلغ العدد المذكور حصل العلم قطعا ولم يجز خلافه ومتى نقص عن ذلك لم ينقطع

محصول بل يجوز ان يحصل وان لا يحصل قد اختلف النقل في ذلك عن معتبر العدد والاظهر الثاني
قال ودون المخالفين باشتراط دخول المعصوم افتراء ثم شرط المرتضى عدم
شبهة تؤدي الى اعتقاد نفيه ليندفع كلام الكفار في تواتر بعض معجزات النبي صلى الله عليه وسلم وكلام
في تواتر النص على الوصي صلوات الله عليهما اقول ذهب مخالفونا العامة الى ان مشروطا
في حصول التواتر دخول المعصوم كما نقله الحاجبي والآمدي وغيرهما عنا انهم وهو افتراء علينا
فانا لا نشترط ذلك نعم شرط السيد المرتضى رضي الله عنه في حصول العلم من الخبر المتواتر بالنسبة الى السامع ان
يبقى منه اعتقاد خلافه فالمخبر به لشبهة او تقليد فان حصول العلم عقيب التواتر اذا كان مما
جاز ان يختلف ذلك باختلاف الاحوال لم يحصل للسامع اذا لم يكن قد اعتقد نقيض ذلك الحكم
قبل ذلك وهذا الشرط جيد وقد نبه عليه اصحابنا وحكاه عنه جماعة من الجمهور ساكتين
ومع تبدل كلام اليهود على الاخبار المتواترة من اسلافهم بجحود معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم سوى القرآن
كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصى ونحو ذلك فانه لا يحصل لهم العلم لشبهة حصلت
من دينهم او جهة اعتقاد خلاف ذلك وكلام المخالفين في تواتر النص الجلي على امامة امير المؤمنين
بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ما تواتر من قوله صلى الله عليه وسلم مشيرا الى علي سلموا على علي بامرة المؤمنين وقوله
هذا خليفتي فيكم وقوله صلى الله عليه وسلم الا من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من
عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وادر الحق مع علي كيفما دار ونحو ذلك من المتواترات فانه
لا تفيد العلم لمن يعتقد خلافها كاهل السنة والخوارج اما العوام منهم فللشبهة واما
فللتقليد قال بعض شارحي المنهاج والحق انه لم يتواتر هذا الخبر بل لم يبلغ حد الشهرة بل
فيه شرائط قبول خبر الواحد ايضا والا لاحتج به علي ع على الخلافة حين احتاج على ما انه ابي
ولما ابيه على رؤوس الاشهاد وعلى انه لا قطع في هذا الخبر على نفي خلافه من عزم بل خلافه
ليس فيه الا بيان انه يصير خليفة بعده في الجملة فتحصل انه لو ادعى هذا
من ان الحق عدم التواتر بناء على ما سبق من شبهة عرضت لهم وشرط حصول التواتر عدم ذلك
واما دعواه عدم الشهرة فلعناده اذ هو قد بلغ من الشهرة بحيث كاد ان يكون انكاره
انكار الشرع واعتبر انه كيف وقد روى الصحابة ذلك بطريق متعددة في ذلك

احمد بن حنبل في مسنده بست عشر طريقا ورواه الثعلبي باربعين طريقا وعجز حفاظ علمائهم عن دفعه
جواب قوله لم يوجد فيه شرائط متواتر خبر الواحد واما قوله ولهذا احتج به علي عليه السلام ... ان
احتجاج علي عليه السلام به لكن قد ثبت بطرق متعددة عند اصحابهم ايضا ودعواه الجبائي ... لا يكون
لعدم ثبوتها على الوجه المعتبر وقد نقل عدم ثبوتها اكثرهم والاجماع على امامة ابي بكر غير مسلم
واما ما ذكره من العلاوة فمما لا يخفى جوابه بعد ما ذكرناه **قال** وما لم يتواتر احاد ولا
يفيد بنفسه الا الظن وقد يفيد القطع بكابر وقد يفيد انضمام القرائن والمختار ... مباحث
اقول خبر الواحد الذي لم ينته الى حد التواتر سواء كثرت رواته او قلت فهو لا يفيد
بنفسه اي من غير انضمام قرائن زائدة عليه الا الظن وذهب جماعة الى انه يفيد القطع
ضعيف لنا انه لو افاد القطع للزم تناقض المعلومين عند وقوع خبر عدلين ...
فان ذلك جائز بالضرورة كما لا يخفى واللازم باطل لاستلزامه اجتماع النقيضين في الواقع
ولانه لم يكن علما بل جهلا ولانه لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد وهو
الاجماع ثم القائلون بافادته القطع منهم من ادعى اطراده ومنهم من قال ... لكن لا مطرد ...
على ذلك بشبه اقواها انه لو لم يحصل العلم به لما جاز التعبد به والتالي باطل فكذا المقدم
واجيب بانه لا جامع بينهما فان متعلق التعبد الظن لكن في التعبد بخبر الواحد هذا اذا لم يكن
بالقرائن الزائدة على ما يلزم الخبر اما لو كان محفوفا بها فالذي عليه اكثر الاصوليين
الاصح انه يفيد القطع وذهب جماعة الى انه لا يفيد القطع وان انضم اليه القرائن لنا
او ذلك انه لو اخبرنا بموت ولد ملك مشرف على الموت وانضم الى ذلك قرائن زائدة من صراخ
جنازة وخروج المخدرات على حال منكر فانا نقطع بصدق ذلك الخبر ونجد ذلك من
وجداننا ضرورة لا يتطرق اليه شك قالوا لو افاد المحفوف بالقرائن العلم لاجتمع النقيضان
وقوع الخبرين المتناقضين المحفوفين بالقرائن والتالي باطل فكذا المقدم وبان الخبر قد
يظهر كذبه مع وجود القرائن فانه قد يخبر بموت شخص وينضم الى ذلك قرائن من صراخ وبكاء
ونحوهم ثم انه ينكشف خلافه اما لاغماء او سكتة او موت شخص اخر فلا يكون مفيدا للعلم
اما عن الاول فبمنع الملازمة اذ يمتنع ان يحصل خبر محفوف بالقرائن في قضية ويحصل مثل

ذلك

ذلك في نقيضها عادة واما عن الثاني فبان العلم في تلك الصورة الخاصة لا يوجب العلم
في الجميع كيف والقرائن لا ضابط لها يرجع اليه فيجوز ان يكون التخلف لعدم حصول شرائط
فيها واعلم ان النزاع هنا قد يتصور على وجهين لا وجه له يكون نزاعا في ان الخبر مع القرائن
المتعددة هل يفيد العلم ام لا وهذا المنازع فيه مباهتة كما يشهد له الدليل والثاني ان يكون
ان المفيد للعلم هل هو الخبر وحده او القرائن مع الخبر وهنا المنازع فيه يرشد الى الدليل
المذكور لا يحسم مادة النزاع فان الخصم يقول بحصول العلم بذلك الا من الخبر وحده بل من
ايضا وما يجاب به عن ذلك انه لولا الخبر لم يعلم موت الولد بخصوصه بل يجوز موت شخص اخر فيجاب
الخصم لا يستلزم صدق مدعيه الخبر اصلا والتحقيق ان المعلوم في هذه الصورة انما هو موت
شخص اما انه الخبر عنه بخصوصه فالظاهر عدم حصول اليقين به وانما الحاصل الظن القوي لا
انه لو جاء اخر وقال انه شخص اخر لتعارض الخبران **قال** يجوز التعبد بخبر الواحد عقلا
اجماعا منا ومن المخالفين وقد عرفت المرتضى وابي زهرة وابن البراج وابن ادريس ومن وافقهم
من قدمائنا وقال به المتاخرون وهو الاقوى لظاهر قوله تعالى ان جاءكم فاسق فلولا نفر
الذين يكتمون ولما شاع وذاع من اصحاب ائمتنا ومن يليهم شدة الاهتمام باخبار الاحاد
والاعتناء بشأنها نقلا وتصحيحا والبحث عن حال رواتها ذما ومدحا وتعديلا وجرحا وما
الا سعد لها والنهي عن اتباع الظن انما هو في الاصول لحكاية عن الكفار واصالة البراءة انه
تبيد ويجوز التعارض لا يمنع العمل قبل ظهوره والتوقف بعد حجر في الدين لا نسداد باب العلم
لنا الاعلم انه **اقول** التعبد بخبر الواحد ان يوجب الشارع على المكلفين العمل بمقتضاه
جائز عقلا عند اصحابنا لا نعلم فيه مخالفا منهم سوى ما حكاه المحقق عن ابن قبة وينسب الى جماعة
من اهل الجدل وعليه الجبائي وجماعة من المتكلمين لنا القطع بانه لو قال الحكيم ان اخبرك
عدل بشيء وجب عليك العمل بموجبه لم يلزم منه محال لذاته ولا لغيره وكلما كان كذلك فهو جائز قالوا
العمل به يؤدي الى تحليل الحرام وتحريم الحلال على تقدير كذبه فانه ممكن وذلك باطل وما يؤدي
الى الباطل باطل فيكون غير جائز قلنا على تقدير التصويب يسقط ما قلتم لانه لا حلال ولا حرام
في نفس الامر اما على التخطئة فبان الحكم المجتهد فيختلف بالاضافة الى المجتهدين فيكون حلالا

لواحد حراما للاخر على تقدير التعبد به ان المصيب واحد لا يلزم ما ذكرتم ايضا لان الحكم الحاصل
بالظن غير معتبر بل ساقط اجماعا على انه لو تم ما ذكرتم لزم عدم جواز التعبد بقول الشاهد
وبقول المفتي لانه يمكن كذبه ومخالفته الواقع فان قلت ما ذكرتم من تعدد الحكم في الواقع ... مبني
على تقدير تصويب المجتهدين وتعيين الحكم الموافق للظن وسقوط ما يخالف الظن على تقدير تصويب
الواحد انما يثبت بالنسبة الى المجتهدين او ترجيح احد الخبرين اما على تقدير تساوي الخبرين
الى المجتهد واحد تساقط الحكمين ووجوب العمل بالنقيضين لا نسلم قطعا فكما يمنع الحكم التوقف
المجتهد عن العمل بهما او يتخير العمل بايهما شاء وهل التعبد بخبر الواحد واقع ام لا اختلف
فيه فذهب جماعة كالسيد المرتضى وابن زهرة وابن البراج وابن ادريس الى العدم ونقله عن
اكثر اصحابنا القدماء ونسبهم على ذلك بعض من العامة وقال جمهور المتاخرين من اصحابنا بالوقوع
ونسبهم على ذلك اكثر من العامة وهو الاصح لنا على ذلك ظواهر الكتاب فمنها قوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبا فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة الاية رتب تعالى الوقف على اخبار الفاسق وقد اجتمع
امران احدهما كونه خبرا واحدا وهو ذاتي وثانيهما كونه فاسقا وهو عرضي والمقتضي للتوقف هو
الوصف اعني الفسق لانه هو المناسب للتوقف لا الاول والا لرتب التوقف عليه ولم يكن لذكر الوصف
فائدة لان التعليل بالذاتي الصالح للعلية اعني خبر الواحد اولى من التعليل بالعرضي لتقدمه
عليه فيكون الحكم قد ثبت قبل حصول العرضي فلا يصح الحكم مرتبا عليه فيكون الفسق علة التوقف
فاذا لم يكن هناك فسق لم يجب التوقف فاما ان يجب الرد او القبول لا سبيل الى الاول
لانه يكون حال العادل اسوء من حال الفاسق وهو بديهي البطلان فتعين الثاني فان قيل لا يلزم
من انتفاء الفسق وتحقق العدالة حصول القبول لجواز ان يكون الفسق احد موانع القبول
احد شرائطه فلا يلزم من انتفاء الاول وتحقق الثاني تحقق القبول قلنا خبر العدل حينئذ
يكون صالحا للقبول فليس كونه من الاحاد مانعا له فلا مانع له سوى الفسق فمع انتفائه يجب
هذا وقد يستدل بالاية من حيث ان التعليل مانع من الاستدلال بها فان ما ذكرتم علة بعينه
بخبر الفاسق فقال ان تصيبوا قوما بجهالة وذلك قائم في خبر الواحد العدل اذ خبره لا يفيد
العلم فالتجويز فيه بجهالة ولو قيل لا نسلم التجويز في خبر العدل ولا لما علق بحرمة الجهالة بالفاسق

لقلنا

لقلنا ظاهر انه لا يحصل التجويز عند خبر العدل كان القطع حاصلا عند خبره لا ان الجهل
لا يرتفع الا ويحصل العلم وذلك باطل على انه مع تجويز الجهالة في خبر العدل من حيث تعليق
بخبر الفاسق ليس بخلو من قلتم من تعليق الحكم بخبر الفاسق نظرا الى ظاهر التعليل بالجهالة اولى
لا يمتنع ان يكون دليل الخطاب دليل اقتضائه والتعليل دليل يسقط اعتباره ومنها قوله تعالى فلولا
نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
اوجب تعالى الحذر بانذار طائفة من الفرقة اي باخبارها لان الانذار هو الاخبار المخوف
والخبر داخل في الخبر المخوف لانه فرده وانما قلنا انه تعالى اوجب الحذر بانذار الطائفة
لان كلمة لعل للترجي وهو ممتنع في حقه تعالى فيكون حمله على ظاهره متعذرا فيحمل على ما هو لازم
الترجي اعني الطلب وهو هنا الايجاب لان الطلب اعم من الايجاب لتحققه في الندب
بحمل عليه لانا نقول في بينة الانذار المتضمن للتخويف يوجب الحذر اذ لا عقاب في ترك
الواجب كل فرقة فالطائفة منهم واحد او اثنان وهما لا يفيد قولهما العلم فيكون تعالى
اوجب الحذر بخبر واحد او اثنين فيجب الحذر اشارة الى الايجاب فيلزم وجوب العمل بخبرهما والا
لم يكن الحذر واجبا فان قيل وجوب الحذر عند الانذار لا يصلح بمجرده دليلا على الدعوى
اخص منها لان الانذار هو التخويف وظاهر ان الخبر اعم منه قلنا الانذار هو الابلاغ ذكره الجوهري
فالابلاغ لا يكون الا في التخويف ونحوه فالعنوان ولا ريب ان تعدد الاحكام الشرعية الوجوب
التحريم وما يرجع بنوع من الاعتبار اليهما وهما لا ينفكان عن التخويف لان الواجب يتحقق في تركه
العقاب والحرام يتحقق في فعله العقاب وهو بثبوت دلالة الاية على قبول خبر الواحد يثبت
في الجميع اذ لا قائل بالفصل فان قيل المراد بالانذار هنا الفتوى قول الواحد فيها مقبول اجماعا
فان ذلك هو اللائق بالتفقه فانه انما يحتاج اليه في الفتوى لا في الرواية قلنا ان ذلك مدفوع
من وجهين احدهما ان حمل الانذار على الفتوى يوجب تخصيص العموم بغير المجتهدين لان المجتهد لا
يقلد غيره في فتواه والاصل عدم التخصيص الثاني ان وضع التفقه في الشرع مطلق الفهم
ما ذكرتم يتوقف على ثبوت عرفية الحقائق المعروف للتفقه بين الفقهاء والاصوليين في زمن
على الوجه المعتبر ليحمل الخطاب عليه ودون اثباته خرط القتاد ويجب حمله على المعنى اللغوي :

تخصيص العمل عنه والأصل عدمه هذا مع أنّ الاستدلال بهذه الآية تطول من حيث إنّه لا يلزم
من وجوب الإنذار والتخويف وجوب القبول على المنذر فإنّه يجوز أن تتعلّق المصلحة بوجوب
الإنذار عليهم ولا تتعلّق بوجوب القبول منهم إلا إذا انضمّ إليه شيء آخر ولهذا نظائر
كثيرة منها أنّه يجب على الشاهدين أداء الشهادة ولا يجب على الحاكم تنفيذ الحكم بها
إلا أن ينضاف إليه من يتمّم الشهادة به ونحو ذلك ولو قيل فأيّ فائدة في الإنذار إذا
لم يجب القبول فلا وجه لوجوب الإنذار عليهم قلنا قد بيّنّا أنّ وجوب القبول لا
يحتاج إلى دليل مخصوص وليس إلا أنّه في وجوب الإنذار أنّه يصحّ على المنذر
إلى العلم ولا أخذها ألا ترى أنّه يجب الإنذار من ترك معرفة الله تعالى وصفاته
لم يجب القبول من المخبر في ذلك بل يجب أن يرجع إلى أدلّة العقل وما يتبصّر ويجب على
النبيّ الإنذار وإن لم يجب القبول منه إلا إذا أفاد العلم بالمعجزة على صدقه فيجب القبول
منه ومنها قوله تعالى إنّ الذين يكتمون ما أنزلنا من البيّنات والهدى من بعد ما بيّنّاه
للناس توعّدهم على كتمان الهدى فيجب من الهدى ما يسمعه الواحد من النبيّ فيجب إظهاره
بكون العلم به واجبا لكان كعدمه فلا يجب إظهاره هذا خلفه وفيه نظر فيعلم ممّا سلفنا
على ما قبله من أنّ هنا مواضع كثيرة يجب الإنذار فيها والتخويف وإن لم يجب القبول على المنذر
ولنا أيضا ما شاع وذاع عن أصحابنا بل تمّ شاع عمّن يليهم من الفرقة الناجية من الاستدلال
بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى والاهتمام به وتدوينه والبحث
عنه وعن حال رواته من مدحهم وذمّهم وجرحهم وتعديلهم ونحو ذلك حتّى أنّ واحدا منهم
إذا أفتى بشيء لا يعرفونه سألوه من أين قلت هذا فإن أحالهم إلى الكتاب معروف أو أصل
وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلّموا الأمر إليه في ذلك وقبلوا هذه عادتهم
من عهد النبيّ صلى الله عليه وآله ومن بعده من الأئمّة عليهم السلام ومن زمن الصادق عليه السلام الذي انتشر العلم منه وكثرة
الرواية عنه وتكرّر ذلك منهم شاع وذاع من غير نكير ولا نقل وذلك يوجب العلم العادي بجواز
العمل به كالقول الصريح وقد سلك الشيخ في العدّة هذه الطريقة في الاحتجاج للعمل بأخبار
فالمرويّة عن النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة مستقرّا عليه فادّعى الإجماع من الفرقة المحقّة في ذلك ثمّ قال

قيل كيف تدّعون إجماع الفرقة المحقّة في العمل بخبر الواحد والمعلوم من حالها أنّها لا ترى العمل
بخبر الواحد كما أنّ المعلوم من حالها أنّها لا ترى العمل بالقياس فإذا جاز ادّعاء أحدهما جاز
ادّعاء الآخر قيل لهم أنّ المعلوم من حالها الذي لا ينكر ولا يدفع أنّهم لا يرون العمل بخبر الواحد
الذي يرويه من خالفهم في الاعتقاد ويختصّون بطريقه فأمّا ما يكون رواته منهم وطريقه أصحابنا
فقد بيّنّا أنّ المعلوم خلافه وفي ذلك بيّنّا الفرق بين ذلك وبين القياس أيضا وإنّه لو كان
حظر العمل بخبر الواحد جرى مجرى العلم بحظر القياس وقد علم خلافه ثمّ ذكر ما اشتهر وقال العلّامة
أمّا الإماميّة فالأخباريّون منهم لم يعوّلوا في أصول الدين وفروعه إلا على أخبار الآحاد
المرويّة عن الأئمّة والأصوليّون منهم كأبي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى
المرتضى وأتباعه لشبهة حصلت لهم انتهى ولا يذهب عليك أنّ ما نقلنا من أهل الخلاف
يثبت ذلك أيضا فقالوا إنّ الصحابة والتابعين أجمعوا على العمل بخبر الواحد بدليل ما نقل منهم من
الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد تكرّر ذلك مرّة
أخرى وشاع وذاع بينهم من غير نكير لجهة النافين بأدلّة الأوّل قالوا إنّ الشرع نهى عن اتّباع
الظنّ بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وذمّ على اتّباعه بقوله إن يتّبعون إلا الظنّ
ونحو ذلك من الآيات والنهي والذمّ دليل الحرمة وخبر الواحد لا يفيد إلا الظنّ فلا يكون العمل
به جائزا الثاني قالوا الأصل براءة الذمّة من الحقوق والعبادات وتحمّل المشاقّ وخبر الواحد
لا يفيد إلا ظنّ إثباتها فالأصل براءة الذمّة منه فتكون أصالة البراءة معارضة له فلا يجب
شيء الثالث قالوا العمل بخبر الواحد يفضي إلى تركه فإنّه ما من خبر إلا ويجوز أن يكون له معارض
مع خفائه فالعمل به يلزم ترك الآخر وما يلزم من العمل به تركه يمتنع العمل به الرابع قالوا
إنّ النبيّ صلى الله عليه وآله لمّا سلّم من اثنتين في صلاة الظهر قال له ذو اليدين أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله فقال النبيّ صلى الله عليه وآله أصدق ذو اليدين
حتّى أخبره أبو بكر وعمر بأنّه لم يصلّ إلا ركعتين فأتمّ الصلاة ولو كان خبر الواحد
يعمل به لما توقّف الرسول وزاد السيّد المرتضى رحمه الله في الاحتجاج على ذلك بدعوى الضرورة بعدم
عمل الإماميّة بأخبار الآحاد فإنّه في المسائل التبانيات أنّا نعلم علما ضروريّا لا يدخله في
ريب ولا شكّ أنّ علماء الشيعة الإماميّة يذهبون إلى أنّ أخبار الآحاد لا يجوز العمل

الأوّل

أدلّة النافين

الثاني

الثالث

الرابع

الشريعة ولا التعويل عليها وأنّها ليست حجّة ولا دلالة وقد ملؤوا الطوامير وسطّروا الأساطير
في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب إلى
أنّه يستحيل من طريق العقول أن يتعبّد الله بأخبار الآحاد ويجري ظهور مذهبهم في أخبار الآحاد
مجرى ظهوره في إبطال القياس في الشريعة وحظره وقال في مسألة أفردها في البحث
العمل بخبر الواحد أنّه يتبيّن في جواب المسائل التبانيات أنّ العلم الضروري حاصل لكلّ مخالف
للإماميّة وموافق لهم أنّهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وأنّ ذلك قد صار شعارا
لهم يعرفون به كما أنّ نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كلّ مخالط لهم ومكلّم
الذريعة على إنكار ذلك يحمل الصحابة والتابعين أنّ الإماميّة منع ذلك وننفي أن يكون عمل
بأخبار الآحاد من الصحابة إلا المتأمّر الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم
ما ترك النكير عليهم لا يدلّ على الرضا بما فعلوه لأنّ الشرط في دلالة الإمساك على الرضا
لا يكون له وجه سوى الرضا من تقيّة وخوف وما أشبه ذلك انتهى كلامه ولا يخفى ما يتخيّل
وبين كلام العلّامة فيه من التدافع والجواب عن الأوّل أنّ العامّ قد يخصّص والمطلق قد يقيّد
بالدليل وح فيحمل النهي والذمّ في الآيات وغيرها ممّا دلّ على اتّباعه وبأنّها ظاهرة في النهي
على اتّباع الظنّ في أصول الدين المطلوب فيها العلم إذ الذمّ فيها لكفّار على ما كانوا يعتقدونه
على أنّ الاستدلال بها مناقض لغرضكم من عدم اتّباع الظنّ فإنّها ظواهر لا تفيد إلا الظنّ
فيلزم عدم اعتباره وعن الثاني بأنّ أصالة البراءة بعد الخبر الواحد ضعيفة فتضمحلّ في مقابلته
فلا تقوى على معارضته وعن الثالث بأنّ تجويز المعارض لا يمنع من العمل بالدليل قبل ظهوره
كما شاع التمسّك بظواهر الكتاب والسنّة المتواترة مع احتمال النسخ حكمها وعن الرابع بمنع حجّيّة
بعد تسليم فالملازمة لأنّ الأخبار الواردة في تعالي نفسها لأنّه وليس هذا مقامها وبعد تسليم العموم
لكون ذلك بحضور جمع من الصحابة والعادة تقضي باطّلاعهم عليه أيضا فانفراده به موجب
للتوقّف على أنّهم ينقلون أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله بعد إخبارهما أعاد الصلاة ولولا قبول خبر الواحد لم يكن
فهو لنا لا علينا وعن جواب ما ذكره المرتضى من دعوى الضرورة أنّ العلم الضروري بأنّ الإماميّة
تنكر العمل بأخبار الآحاد غير حاصل لنا الآن قطعا وبعد تفتيش نفوسنا نجدها خالية

فضلا عن كونه ضروريّا والاعتقاد بأنّه حجّة وقوله ما يقتضي لغرضه ولا يجوز وقوله في ذلك عن
أن يكون خبر آحاد ثمّ نقول التكليف بالمحال غير جائز هذا ومعلوم أنّ تحصيل العلم القطعي
لكم الشرعيّة في محلّ الحاجة إلى العمل بخبر الواحد لأنّ يستحيل عادة ولا اكتفاء بالظنّ فيما
يتيسّر فيه العلم ممّا لا ينبغي الشكّ فيه وقد اعترف بمثله في مضاعف كلامه مع اعتبار الظنّ
يستوي أخبار الآحاد وغيرها من الأدلّة المفيدة للظنّ في الصلاحيّة لإثبات الأحكام الشرعيّة
بل الظنّ في كثير من أخبار الآحاد أقوى من غيرها بتقدير الوجدان ثمّ تحصيل العلم بذلك في زمن
ورد وما قبله أزمنة حضور الأئمّة عليهم السلام غير ممتنع لكن في ذلك لا يجدي بالنسبة إلى زماننا هذا وإنّ
الوجوه سلوكيّة لخاصّة الإماميّة لهم في هذا الأصل تمكّنهم في ذلك لوقوفهم من الرجوع
إلى أئمّتهم المعصومين الموجب للعلم فلم يلجؤوا إلى اتّباع الظنّ الحاصل من خبر الواحد كما يحتاج إليه
بخلاف زماننا هذا وقد اعترف في الذريعة بأنّكم إذا استدّ عليكم طريق العمل بالأخبار
أيّ شيء تعوّلون في الفقه كلّه وأجاب بما حاصله أنّ معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب أئمّتنا
فيه بالأخبار المتواترة وما لم يتحقّق فيه ذلك ولعلّه الأقلّ نعوّل فيه على الإجماع الإماميّة ثمّ
ذكر ما وقع فيه الاختلاف بينهم وحكم بأنّه إذا أمكن تحصيل القطع بأحد الأقوال من طرق
ذكرناها هناك تعيّن العمل عليه وإلا كنّا مخيّرين بين الأقوال المختلفة لفقد دليل التعيين
انتهى بعين ما ادّعاه من كون معظم الفقه معلوما بالضرورة أو بالإجماع أم منع في أمثال زمننا
ولا شاهد فالتكليف بتحصيل العلم فيه غير جائز لما عرفت فإن قيل كيف الجواب عن النزاع الواقع
كلامي المرتضى والعلّامة فيه على ما حكينا قلت يمكن أن يجاب بأنّ اعتماد المرتضى رحمه الله فيما ذكره
ما عهده من كلام أوائل المتكلّمين من أصحابنا فإنّ العمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم وقد
حكاه المحقّق عن ابن قبة ومنهم النوبختي المتبدّئ عقلا وتعويل العلّامة على ما ظهر
حال الشيخ وأمثاله من علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث أوردوا الأخبار في كتبهم
الإيمان في المسائل الفقهيّة ولم يظهر منهم ما يدلّ على موافقة المرتضى والحقّ أنّ الأدلّة تدلّ
على خلاف لأنّهم لو كان الأخبار في كانت قريبة العهد بالمعصومين عليهم السلام وكانت القرائن
لها منتشرة ولم يعلم أنّهم اعتمدوا على الخبر المجرّد ليظهر مخالفتهم لرأيه في المنع قال المحقّق رحمه الله

بعد ذكر الخلاف في مسألة العمل بخبر الواحد وذهب شيخنا ابو جعفر الى العمل بخبر ما رواه من اصحابنا
لكن لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي
رويت عن الائمة ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي يجب العمل به هذا الذي تبين لي
من كلامه ويدعي اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامي وكان
الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به انتهى كلامه وهو
جيد ومن تتبع كلام الشيخ في العدة جزم به وينبغي الاعتماد عليه لا على ما نسبه العلامة اليه وقريب
من ذلك ما ذكره السيد في جواب المسائل التبانيات حيث قال ان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا
معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق
رواتها فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان كانت موجودة في الكتب بسند مخصوص من طرق
الآحاد انتهى كلامه وبقية الكلام في اهتمام القدماء بالجمع احوال الرجال فانه يحتمل ان
يكون طلبا لتكثير القرائن وتسهيلا لسبيل العلم بصدق الخبر والله اعلم قال يشترط في العمل
بخبر الآحاد بلوغهم وعقلهم وعدالتهم وضبطهم وايمانهم واكتفى الشيخ عن الايمان بالعدالة لتحقق
بعمل الطائفة المحقة بخبر ابن بكير وسماعة وبني فضال واضرابهم وبنى عليه التثبت في
لمن صدق الناسخ على المخطي في بعض الاصول بعد بذل جهده ونص الاصحاب على توثيقه
جامع التوثيق النفيس لا ينبغي الوقوف عنده لان اكثر الموثقين من اصحابنا وانما ينقل
عن بعض المحققين من تسبيق ابان بن عثمان مع توثيق الاصحاب له فلو ثبت ليعض مجبر على
العلامة طاب ثراه واما الضبط فيراد به غلبة الذكر على السهو فقد ظهر اعتبار العدالة عن
لمنهاج في نقل ما لم يضبطه ودون بعدم منهاج ضلة ساهيا فضلا عن انه غير ضبط او
ضابط اقول بعدما تبين وقوع التعبد بخبر الواحد لا بد من بيان الشروط المعتبرة
فيه وهي اربعة الاول التكليف فلا تقبل رواية المجنون ولا الصبي وان كان مميزا والحكم في المجنون
المطبق والصبي غير المميز ظاهر وربما نقل الاجماع عليه واما المجنون غير المطبق وهو الذي يعتوره
مانع من قبول روايته حال الافاقة وربما قال بعضهم انه يجوز في زمن افاقته لعدم تحقق
التكليف وهو حسن واما المميز فالمعروف من مذهب الاصحاب عدم قبول روايته وهو مختار

العلامة وبعضهم على القبول قياسا على جواز الاقتداء به ومستنده ظاهر لمنع الاصل اولا ومنع
الفرق ثانيا فان الاقتداء على مذهبهم لا يشترط فيه شيء والتحقيق ان عدم قبول رواية الفاسق
يقتضي عدم قبول قوله بطريق اولى فان للفاسق من جهة التكليف خشية من الله وربما منعه الاقدام
على الكذب ولا كذلك الصبي لانتفاء التكليف عنه فلا مانع له من الاقدام على الكذب هذا
اذا سمع وروى قبل البلوغ اما اذا سمع قبل البلوغ وروى بعده فلا مانع لوجود المقتضي وهو
العدل وعدم صلاحية ما فرضنا مانعا الثاني الايمان بمعنى كونه اماميا واشتراطه هو
المشهور بين الاصحاب وحجتهم انه فاسق ولا يجوز العمل بخبره لقوله تعالى ان جاءكم فاسق وحكي
المحقق عن الشيخ انه اجاز العمل بخبر الفطحية ومن ضاهاهم بشرط ان لا يكون متهما بالكذب في
مذهبهم انتهى عليه الثالث العدالة وهي كيفية في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة
ويراد بالتقوى الاجتناب عن الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر وبالمروة التخلق بخلق امثاله
في زمانه ومكانه واشتراط العدالة هو المشهور بين الاصحاب ومنهم من عدم قبول خبر مجهول الحال
وذهب جماعة من المتأخرين الى العمل بخبر مجهول الحال وهو اختيار جماعة من العامة وقد نقل
المحقق في اصوله عن الشيخ انه قال يكفي كون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان
كان فاسقا بجوارحه وادعى عمل الطائفة على اخبار جماعة هذه صفتهم وانكر المحقق هذه
الدعوى مطالبا بالدليل عليها فانا لم نعلم انا الا اقتصرنا على المواضع التي عمل فيها باخبار خاصة
ولم يجز التعدي في العمل الى غيرها قال ودعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد هذا
كلامه وهو قوي وقد يستدل على اشتراط العدالة بالامر بالتثبت عند خبر الفاسق واجمع
في الواقع بين صفة العدالة والفسق ومجهول الحال الغاية متوسط بين علم فسقه وعدالته
لا ريب ان تقديم العلم بالوصف عن دخل في حقيقة الوصف اذا كان وجود التثبت في الامر معلقا
بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به كان مقتضاها ارادة البحث والفحص عن حصوله وعدمه نظيره
اذا قال القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما فانه يقتضي ارادة السؤال
والفحص عمن جمع هذين الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه ويؤيده ان
الاية التعليل بقوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين ومن البين

الوقوع في الندم نظهور عدم صدق الخبر يحصل في قبول اخبار من لا يعلم الفسق في الواقع
لا يمنع منها من الكذب ولا مدخلية لسبق العلم بحصولها في ذلك على ان لنا ان نقول هذه الفعل
يقتضي ان كل من لا يؤمن مسر القدم لا يقبل قوله ولا يؤمن العدل بالاجماع فيبقى الباطل
وهو محل النزاع وجوابه يعلم مما ذكره المحقق في الكلام في الاكتفاء بالعدالة عن الايمان
لا اختاره الشيخ محتجا بعمل العصابة المحقة بخبر عبد الله ابن بكير مع كونه فطحي المذهب وبخبره
سماعة بن مهران وبني فضال مع كونهم من اكابر الفطحية واخبارهم وامثالهم في نحو علي بن حمزة
وعثمان ابن عيسى الرواسي فانه في العدة واما العدالة المرعيات في ترجيح احد الخبرين فهو
فهو ان يكون الراوي معتقدا للحق مستمرا ثقة في دينه متحرزا عن الكذب غير متهم فيما يرويه
فاما اذا كان مخالفا في الاعتقاد لاصل المذهب وروى مع ذلك عن الائمة نظر فيما يرويه
فان كان هناك بالطرق الموثوق بها ما يخالفه وجب اطراح خبره وان لم يكن هناك ما
يوجب اطراح خبره ويكون هناك ما يوافقه وجب العمل به وان لم يكن من الفرقة المحقة خبر
ذكره ولا يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه وجب ايضا العمل به وقال بعد ذلك اذا كان الراوي
من فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفية والناووسية وغيرهم نظر فيما يرويه فان كان
هناك قرينة تعضده او خبر آخر من جهة الموثقين وجب العمل به وان كان هناك خبر يخالفه
مما رواه الثقة وان كان ما رواه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه
وجب ايضا العمل به اذا كان متحرزا في روايته موثوقا به في امانته وان كان مخطئا في
اصل الاعتقاد ولاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله ابن بكير وغيره
واخبار الواقفية مثل سماعة ابن مهران وعلي ابن حمزة وعثمان ابن عيسى ومن بعد هؤلاء
بنو فضال والطاطريين وغيرهم فيما لم يكن فيه عندهم خلافه وهذا كلامه وهو ما حق
المخالف في المذهب قد عمل بقوله واجاب عنه المحقق بانا لم نعلم الى الآن ان الطائفة عملت
باخبار هؤلاء وقد يجاب عنه ايضا بان غير المؤمن فاسق فان الظاهر من كلام اهل اللغة
ان الفسق هو الخروج عن طاعة الله وهو عام في الفروع والاصول وقد بينا سابقا ان الفسق
من موانع القبول ولهذا نظر العلامة في تسبيق ابان ابن عثمان الاحمر على ما نقله عنه

نحو المحققين في جواشي الخلاصة حيث قال شيخنا الشهيد انه لا يدعى ان ابان بن عثمان الاحمر فقال لا قدح
عدم القبول لروايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ ولا فسق اعظم من عدم الايمان انتهى كلامه وهو
ناظر الى ما قلناه ورده المحقق بالمنع من صدق الفاسق على المخطي في بعض الاصول بعد بذل جهده
وبعد نص الاصحاب على توثيقه فان نص الاصحاب على توثيق احد مانع من صدق الفاسق عليه
اذ لو لم يكن مانعا من ذلك لجاز صدق الفاسق على شخص مع توثيق الاصحاب له وهو موجب لارتفاع
الوثوق عند لنا اكثر الموثقين من اصحابنا الامامية وذلك مؤد الى انسداد باب العمل بخبر الواحد
واذا لم يكن الفاسق صادقا على مثل اولئك لا يكونون داخلين في الآية فلا يكون للآية حجة على
العامل بخبرهم وقول العلامة في تفسيق ابان بن عثمان لا ينهض حجة على الشيخ اذ المسألة اجتهادية
وفيه نظر يعلم مما ذكرناه فان الظاهر ان فساد العقيدة لا يجامع العدالة وكون الاتصاف بالفسق
موقوفا على اعتقاد الفاعل ان فعله معصية ممنوع وظاهر قوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم
سبلنا الآية دال على ان مثل هذا لم يبذل مجهوده والتوثيق في كلام الاصحاب ان كان غير
مقيد بكون الموصوف به مخالفا فالواقع بينا التوثيق المعتبر وان اقترن باحدهما فالمراد به
كونه ثقة في مذهبه وذلك لا ينافي كونه فاسقا عندنا معاشر الامامية ومن يعلم ان الاصحاب
في قولهم لو جامع التفسيق التوثيق اذ مجامعة التفسيق التوثيق على الوجه المتقدم لا يوجب
مع الاطلاق وعدم اظهار المنافي وكلام العلامة ناظر الى ما قلناه وهو تام والحق ان يترك
العمل بما يعده مجتهدا مع ملاحظة ما اسلفناه الرابع الضبط ولا خلاف في اشتراطه فان
من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث ويكون ذلك البعض مما يتم به فائدته ويختلف الحكم بعدمه او
قد يزيد في الحديث ما يضطرب به معناه او يبدل لفظا بآخر او يروي عن المعصوم ويسهو عن الواسطة
مع وجودها الى غير ذلك من الاسباب الموجبة للاختلال والمراد بالضبط المشترط ان يغلب
ذكره على سهوه فلو عرض له السهو نادرا لم يقدح اذ لا يكاد يخلو من ذلك احد كما لا يخفى قال المحقق
ولو كان زوال الاصل السهو اصلا شرطا في قبول الرواية لما صح العمل الا من معصوم من السهو
وربما احتج لما نقلنا من ان الخبر هذا لا مرد ولا يخفى وهنه لكن يبقى الكلام في ان العدالة
مع رواية ما ليس بمضبوط عنده ينفي اشتراطها فيه ثم بعد ذلك صرح شيخنا الشهيد الثاني في الرواية

بأنه علم أن العدل لا يروي ما ليس مضبوطاً عنده على الوجه المعتبر لأن عدالته تمنعه من ذلك وفيه
نظر فإن العدالة إنما تمنع عن تعمد الكذب لا عن السهو فيه فإن العدل إذا كثر السهو ربما يسهو
في كون الحديث غير مضبوط عنده أو عن كونه غير ضابط له فينقله وإن كان عدلاً ورعاً فلا
بد من ذكره صريحاً ولا يكتفى بها عنه وقد اكتفى أصحابنا رضوان الله عليهم عن الأمرين بلفظ الثقة
لدلالتها على صفة زائدة على لفظ العدل وهي صفة الضبط إذ هو مشتق من الوثوق ولا
وثوق لمن يتساوى سهوه ذكره أو غلب سهوه عليه ولعل ذلك هو الباعث لهم على العدول في بيان التعديل
عن لفظ عدل إلى ثقة **قال** تزكية العدل الواحد الإمامي كافية وفاقاً للشيخ والعلامة
المتأخرين وخلافاً للمحقق وأتباعه ولأن اشتراط الاحتياط في الفرع على الأصل ولدلالة آية التثبت
على عموم قبول خبر الواحد الإمامي خرج ما خرج بدليل كالشهادة فما قولكم خبر شهادة فلا يكفي
الواحد قلنا ممنوع بل أكثر ما عداها كالرواية ونقل الإجماع وتفسير المترجم وإخبار الطبيب
من أداء الصوم والأجير باتباع الحج إلى غير ذلك وقد بسطنا الكلام فيه في مشرق الشمسين
أقول طريق معرفة العدالة أمران الاختبار والتزكية والأول يحصل بالصحبة المتأكدة
إلى أنه بحيث يظهر له من القرائن ما يدل على ثبوت خوفه فكيف ما هو من الكذب والأعلام
المعصية والثانية مما اختلف فيه أصحابنا فالأستاذ المحقق والعلامة وسائر المتأخرين
على الاكتفاء في التزكية بالعدل الواحد الإمامي وكذا في الجرح وهو الحق وذهب المحقق وجماعة
إلى اشتراط العدلين في كل من التزكية والجرح واستدل الأولون بأن العدالة شرط
في الرواية وشرط الشيء لا يزيد على الاحتياط في الأصل
والواحد يكفي في الفرع أعني العدالة والاحتياط في الفرع على الأصل
في الأصل فإن ذلك الاحتياط في الفرع قد يزيد على الأصل فإن هلال رمضان يثبت بواحد
على المشهور ويحتاج في تزكيته إلى اثنين قلت قد خرج شهر هلال بالنص والخروج بالنص
فإن قلت للخصم أن يقول لا يلزم مما ذكرتم من زيادة الفرع على الأصل فإن في اشتراط في الأصل
أعني الرواية ثلثة أخبار أحدها واثنين بعدالة راويها واشتراط في الفرع أعني العدل
اثنين اثنين أن زيادة الفرع قلت هو يقبل رواية عدل واحد كأنه عدلان ولا يقبل

عدل واحد زكاه عدلان وح فلزوم زيادة الاحتياط في الفرع على الأصل ظاهر والثانية قوله تعالى
إن جاءكم فاسق بنبأ الآية دلت على قبول خبر العدل العدل سواء شهادة ورواية وتزكية
في الشهادة لخصوص نص أخرجها عن ذلك العموم فيبقى معمولاً به فيما عداه ومن جملة ذلك أن
يكون قول العدل الواحد مقبولاً فيها في الدليلين بحث أما الأول فلأن الاستدلال به
كان شهوراً بين أصحابنا المتأخرين إلا أنه لا يخفى ضعفه فإن القول بعدم زيادة الفرع على
الأصل ليس بيناً ولا مبيناً بدليل يصير مستنداً في ذلك وغاية ما يستفاد من كلام بعض العامة أن
الاكتفاء بتزكية الواحد هو مقتضى القياس ويجوز أن يكون هو الوجه في ذلك وظاهر عدم
عدالة وقول الأستاذ أعلم أنه قياس لا أولوية غير ظاهر فإنا لكن الشروط هو قول الرواية والشرط
هو العدالة والمشروط على هذا التقدير لا يكفي فيه الواحد بل يلزم مثله في الأخبار بالشرط
هو العدالة بل الذي يكفي فيه الواحد هو نقل الرواية والعدالة ليست شرطاً لها والتزكية طريق
معرفة بالعدالة والطريق إلى معرفة الشرط لا يكون شرطاً وأما الثانية فلأن المستفاد
منه التثبت وجب العلم بغيره حتى ينتفي التثبت فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة
على المخبر بذلك الخبر فظاهر أن العلم بذلك موقوف على اتصافه بالعدالة إذا عرفت هذا فلو كانت
الآية عامة بحيث تشمل التزكية أيضاً لزم التناقض في مدلولها من حيث أن الاكتفاء في معرفة العدالة
بخبر الواحد يقتضي عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق عن المخبر وعن أن
العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد كان مقتضى الآية التوقف في القبول على العلم بالانتفاء وهو
ظاهر فلا بد من حملها على ما سوى التزكية من الأخبار فإن قيل هذا وارد في تزكية العدلين أيضاً
قلنا مقتضى الآية توقف القبول على العلم ويجوز تخصيص ذلك بدليل من خارج ولا يجزي
في ذلك لفظاً في تزكية الواحد فالتقدير على ذلك التقدير قد تحقق في الآية نفي المحذور السابق
قيل والأولى أن الظاهر من الآية وجوب التثبت عند خبر من يثبت له هذه الصفة فهي منتفية عنه
فلا بد من العلم بانتفائها أو ما يقوم مقامه كالظن فلا يتم ما ذكروه ويمكن أن يستدل على
الاكتفاء بالواحد في التزكية بأن يقال إن خبر العدل يفيد ظن الصدق فلو أخبر بأن
عدالة شخص حصل لنا الظن بصدقه بحيث لو أخبر كان الصدق راجحاً والكذب مرجوحاً

ولا ريب أنه يحصل لنا بمخالفة الراجح وعلم العمل بمقتضاه ظن الضرر ودفع الضرر المظنون واجب
كما تقرر في محله فإن قيل يرد عليكم خبر الفاسق قلنا قد أسقط الشرع هنا العمل بالظن الحاصل من خبر
الفاسق وأوجب التثبت كما دلت عليه الآية فلم يحصل لنا ظن الضرر بمخالفته بل يحصل الأمن
من ظن الضرر في قبول خبره فلا يكون الدليل شاملاً له كما لا يخفى وأما قيد الإمامي للعدل فيكون خبر
إماميا لأن لا اعتبار بتزكية كالا اعتبار بجرحه ومن ثم من المتقدمين في بعض تحقيقاته أن تزكية
الإمامي إذا كان عدلاً لمن هو إمامي ملحق في الاعتبار والاعتماد بناء على أن الفضل ما شهدت به
عدله وأما الجرح فلا عبرة به إذا كان غير إمامي ولا يخفى عليك أنه كلام خطابي لا دليل عليه
يوجب استناد اليه وكأنه في التصريح بقبول الإمامي ما يدل إشعاراً بعدم الالتفات إلى ذلك
القائل بالتعدد في التزكية بأن التزكية شهادة والشهادة لا يكفي فيها الواحد والجواب
المنع فإنها غير مبينة ولا مبينة ولو سلم كانت التزكية كأغلب الأخبار في أنها ليست شهادة كالرواية
فإنها خبر وليست بشهادة وكنقل الإجماع وتفسير مترجم القاضي وكأخبار الطبيب بضرر أداء الصوم
وكأخبار الأجير باتباع الحج وكأخبار العارف بالقبلة الجاهل بالعلامات ونحو ذلك فإنه لا
يجب سلمنا ذلك لكن نمنع أن الشهادة مطلقاً لا يكفي فيها الواحد فإن شهادة العدل الواحد
مقبول عند الأكثر على أن شاهد شهادة المرأة الواحدة في ربع ميراث المستهل فاندفع كلية الكبرى
وقد استدل بأن اعتبار التعدد أحوط للبعد عن احتمال العمل بما ليس بحديث والجواب بمعارضته
بأن اعتبار عدم التعدد أحوط للبعد عن احتمال عدم العمل بما هو حديث المستلزم لتضييع الأوامر
ثم ونواهيه كما لا يخفى **قال** وإذا تعارض الجارح والمعدل ولم يحتمل الجمع قدم الجارح إلا إذا كان
المعدل أكثر أو أورع والقول بالإطلاق متجه **أقول** إذا اجتمع في واحد جرح وتعديل فلا يخلو
أن يحصر في المعدل في جرح الجارح أو يطلق فإن أطلق المعدل كما لو قال عدل ثقة ضابط وذكر
الجارح سبب الجرح قدم قول الجارح مطلقاً سواء زاد المعدل على الجارح أو ساواه لأن الجمع
بين عدليهما لا يكون إلا بذلك إذ غاية قول المعدل أنه لم يعلم فسقه والجارح ظاهر حاله أنه
العلم بالعدم إذ لو قال ذلك لرد قوله لأنه يحتاج شهادة على النفي والجارح يخبر من أمر
خفي على المعدل لأنه لا يعتبر في المعدل ملازمته جميع الأحوال فلعله ارتكب الموجب للجرح في بعض

الأحوال التي فارقه المعدل فيها وح فالعمل بقول الجارح لا ينافي مقتضى التعديل فتقديم الجرح
يكون جمعاً بينهما ضرورة أولى بالاعتبار أحرى وقيل بالتفصيل فإن المعدل أكثر ضبطاً أو أورع
قدم قوله على الجارح وإن انحصر في المعدل في الجرح كما لو قال الجارح إنه شرب الخمر ظهر الجمعة وقال
كان يصلي في ذلك الوقت فهنا يتعارضان من غير إمكان الجمع بينهما ويجب الترجيح إن كان هنالك مرجح
بأن يكون أحدهما أورع أو أكثر ضبطاً أو عدداً أو نحو ذلك فيعمل بالراجح ويترك المرجوح وإلا
فيجب التوقف لتعارض ولاستحالة الترجيح بلا مرجح فها هنا صورتان مع الانحصار في الجرح وهو
أحدهما تساوي الجارح والمعدل من جميع الصفات وح يجب التوقف الثانية رجحان أحدهما بالأكثرية أو الأورعية ونحوهما وعدم الانحصار صورتان أيضاً أحدهما التساوي كما ذكرنا
فيقدم الجارح هنا بالإجماع الثانية الاختلاف فالمشهور تقديم الجارح أيضاً وقيل يقدم
المعدل إذا كان راجحاً بأحد الصفات المذكورة ويظهر من كلام الأستاذ المحقق هنا الميل إليه
قال والإطلاق متجه أي إطلاق القول بتقديم الأكثر الأورع وإن لم يكن التعدد محصوراً في تجرد
فعل العلامة في الخلاصة صريح في كثير من المواضع فإن إبراهيم بن سليمان قد جرحه الغضائري وعدله
الشيخ والنجاشي والعلامة رجح قولهما على قوله وإن كان لتقديم قولهما وجه ذكرناه في غير هذا
لكن العلامة في النهاية جزم بتقديم قول الجارح في صورة عدم الانحصار وإن كان المعدل أكثر
لأن وجه تقديم الجارح اطلاع الجارح على ما لم يطلع عليه المعدل هذا لا ينتفي بزيادة عدد
المعدل هذا والإطلاق تقديم الجارح في القسم الأول غير جيد فإن من صورة الجرح ما يظهر
على المعدل والظاهر التعارض علة لذلك التقديم مثلاً إذا جرح الشيخ الطوسي بجرح ظاهر
الحالة التوثيق فإنه بعيد القول بجنابة مثل ذلك الجرح على النجاشي لكثرة اطلاعه على أحوال
الرجال وتقدمه من بعض أصحابنا تقديم قول النجاشي مطلع قول الشيخ في هذه الصورة
فالحق النظر إلى مستندهما فإن وجد مرجح عمل بمقتضى الترجيح وإلا فتقدم الجرح على التعديل
من غير ترجيح إذ هما متساويان لتساوي مستندهما في الظهور **قال** رجال السند إما إماميون
بالتوثيق فالحديث صحيح أو بعضه مدحاً أو بعضاً مع توثيق الباقين فحسن أو غير إماميين كلاً
توثيق الكل فموثق ويترتب كلثة في القوة وسواها أو بعض الأولين ضعيف **أقول** هذا

تقسيم الحديث باعتبار سنده والسند هو طريق المتن اي جملة من رواه من قولهم فلان سند اي معتمد
وتسمية الطريق سندا لاعتماد العلماء في صحة الحديث وضعفه عليه فالاضافة بيانية اذا عرفت
هذا فنقول الحديث ينقسم الى الصحيح والحسن والموثق والضعيف لان رجال سنده المتصل اما
في جميع الطبقات ان كانوا اماميين ممدوحين بالتوثيق او لا مع الكل واحدهم بالتوثيق فهو
الصحيح فخرج المقطوع فانه وان كان رجاله من رجال الصحيح الا انه ليس جميع رجال سنده كذلك
المعصوم كذلك وخرج بقيد الامامي الموثق وخرج بقيد المدح بالتوثيق الحسن ثم ان في المراد
من ذلك في تعريف الصحيح دلالة على عدم اعتبار قيد انه عليه كلامه من شذوذ او علة والمراد
بالشذوذ مخالفة ما رواه الثقة لما رواه الناس والعلة ما فيه اسباب خفية غامضة ... قادحة
في الفن كالارسال فيما ظاهره الاتصال ... وذلك تنبيه الى حد القطع بل تكون مستفادة
من القرائن التي يغلب معها الظن او يوجب التردد والشك وقد اعتبر بعض العامة في تعريف
الصحيح سلامته عنهما ولم يتعرض اصحابنا لذكرهما في تعريف الصحيح عندهم ... الى
غيره وشاذ وغيره وان ردوا المطلق كالمرد الشاذ ... الظن بوجود الخلل او دفعا
وجوده وعدم منافاته في الصحة وعند تعارض الاخبار يسلك ترجيحا ... ولو ... ما اشتمل عليه بالترجيح قلنا العلة بحصول الغفلة وعدم الالتفات لا عن شعور وقصد لانا
لما ذكرت وجه في المعلل دون الشاذ ويتبين ان تقسيم الحديث الى الاقسام انما هو باعتبار
ما عرفت فالاحاطة فيه من اوصاف السند ما لم يدخل ... وعلى ...
مناط الصحة اجتماع وصف العدالة والضبط في جميع رجال السند ... فالعلة كذلك عدم
اتصاف شيء من رجال السند بها ولا يلزم الشذوذ ما لم يخل المذكور مما له تعلق بالمتن
السند اما المعلل فمن حيث الطريق الى استفادة الاتصال ونحوه من احوال الاسانيد
القرائن الحالية الدالة على صحة ما في الكتب ولو ظنا ولا شك انه غير غلبة الظن بوجود الخلل
او تساوي احتمال الوجود والعدم ينافي ذلك كلا يخفى وانما قلنا ان الطرق المستفادة
تقال بحصر في القرائن الحالية لانقطاع طريق الرواية من جهة السماع والقراءة وعلم
للصحيح اطلاق آخر وهو ما كان رجال طريقه الى واحد معين موصوفين بصفات رجال الصحيح

وان اعتراه بعد ذلك ارسال او قطع او اشتمال على غير امامي كما في رواية ابن ابي عمير في الصحيح مع
ان الرواية الصحيحة مرسلة وكاجماع العصابة على تصحيح ما يصح عن عبد الله بن بكير مع انه غير امامي
والحق ان ذلك خارج عن الصحيح بهذا الاصطلاح ووصفه بالصحة من اهل العصر غير جيد لما فيه من نقض
الاصطلاح ونقض الغرض من تقسيم الخبر الى الاقسام الاربعة فان الغرض من ذلك افراد
كل قسم منها باسم ليتميز عن الآخر وبالجملة فالذي ... هذا التقسيم ... ويبقى الكلام طويل الذيل
باعتبار وان كان جميع رجال السند اماميين ممدوحين بالتوثيق ... كلا او بان كانوا جميعا
ممدوحين بالتوثيق بعضا ... بعضهم ممدوحا بالتوثيق وبعضهم مدحا غير التوثيق فهو الحسن
كان رجال سنده غير اماميين ... كلا او بعضا مع تنصيص ... فان كان اماميا فاماميا
الشهيد الثاني وللحسن اطلاق آخر وهو ما كان طريقه الى واحد معين موصوفا بصفات رجال الحسن
ان اعتراه بعد ذلك قطع او ارسال او عدم مدح ... الحكم بالعلاقة ... بكون طريق
الفقيه الى منذر بن جيفر حسنا مع انه غير ممدوح ولا مقدوح وكذا طريقه الى سماعة بن مهران
مع انه واقفي وان كان ... في كلام السابق ... حافظا اذا الغرض من
افراد كل قسم ليتميز عن الآخر كما عرفت حكم ... في هذه الصور عن ... الاصطلاح
اذا الغرض بيان حال الطريق الى جماعة المذكورين لا مهم كما هو صريح لفظ الى بل ... في قصد
النظر عن حال احاد ما ذكرناه توفيقا بين الطريقين فتدبر وان لم يكن جميع رجال السند
بل كانوا جميعا غير اماميين او كان بعضهم اماميا وبعضهم غير امامي لكن كان الجميع ممدوحين
سمي الحديث موثقا بسبب اشتمال طريقه على من هو ثقة وان كان مخالفا وهذا فارق الصحيح
في كون رجال السند ثقات ... في كونهم غير اماميين كلا او بعضا لكن
ممدوحين بالتوثيق وقد يطلق عليه القوي ايضا وقد يطلق القوي على ما هو مروي من الامامي
الى كونه ممدوحا ... كاحمد بن عبد الله بن ابي ... وان لم يكن مدح الجميع بالتوثيق
بل كان بعضهم اماميا ممدوحا بغير توثيق وبعضهم موثقا غير امامي في ... الشهيد الثاني في ...
او درجة في الموثق ايضا ... من الاقوال مما يجا على توثيقه مع
عقيدته ولم يشتمل باقيه على ضعف ... على ما ترى ... شمول مثله ثم ان الاقسام

الثلاثة للحديث تشترك في اصل القوة وتترتب فيها على حسب الترتيب المذكور فالاول اقوى من
الآخرين والثاني اقوى من الثالث والمراد انه يجب العمل بخبر الواحد عمل بالصحيح قطعا لعدم المانع
ان رواته عدول ... المقابل واما الحسن ففي العمل به خلاف ناشي من ان شرط العمل
القبول ثبوت العدالة او انتفاء الفسق ... فيه خلاف
ناشي من ان فساد العقيدة هل يجامع العدالة ام لا وقد عرفت ما فيه ثم ان العامل بالقسمين
حتى يجعل الضعيف ما عدا الاقسام الثلاثة المذكورة اي ما اشتمل طريقه ورواته على مجروح
بالفسق ونحوه او فاسد العقيدة غير موثق او مجهول الحال وان كان باقي رجاله او احد رجاله
وان الحديث يتبع اخس ما في رجاله ومن لم يعمل بالاخير لم يعمل ... فساد العقيدة ...
يجعل الضعيف ما سوى الاولين من الصحيح والحسن فيكون شاملا للموثق ايضا قال وانحاء تحمل
هذا الزمان سبعة السماع من الشيخ والقراءة عليه والسماع بقراءة الغير والاجازة والمناولة
واولها اولها ومع تاليه ... والبواقي ادونها وكل مرتبة اقول تحمل الحديث في هذا الزمان
يختص بامور سبعة الاول السماع من لفظ الشيخ نفسه سواء كان ... من حفظه او
من كتابه الثانية القراءة على الشيخ وقد يسميها اكثر المحدثين عرضا فان القاري يعرض
على الشيخ ولا فرق في هذا النحو بين كون القراءة من حفظ الراوي او من كتاب ...
بقراءة الغير على الشيخ على الوجه السابق بحضوره ... القراءة الرابع اجازة الشيخ
تكون على ستة انحاء ... كاجزتك مسموعاتي ...
ما ثبت عنده انه مسموعي الثالث ان يجيز بمعينين كاجزت الكافي ... ولاهل زمانه
اجازة غير معين ... كاجزت لكل احد مسموعاتي الخامس اجازة المعدوم كاجزت لمن سيولد
وترتيبها في القوة ... السادس المناولة وهي ان يدفع اليه الشيخ اصلا سماعه او ...
ويقول له هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عني او اجزت لك روايته ... الاجازة
كان تناوله الكتاب مقتصرا على هذا سماعي فلا يجوز له الرواية عند الاكثر وقيل بجوازها
جواز الرواية مع الاشعار بالاذن ... في اصل الاخبار ... في بعض
وعادة ... السابع الكتابة وهي ان يكتب مسموعه لغائب او حاضر بخطه

او يامر ولا بد ان يضم الى ذلك الاجازة ومجردة عنها وقد اختلف في الثانية والاكثر على صحتها اذا
عرفت ذلك فنقول تحمل الاول من التحمل اعلى السماع من الشيخ ارفع طرقه واعلاها لان الشيخ
ارفع بوجه ضبط الحديث وتاديته ولانه خليفة النبي صلى الله عليه وآله واحد الائمة وقد اسمعوا الناس لما
بهم ... في ذلك اولى ويدل على اولويته بعض الاحاديث الصحيحة ... ولان السامع ادرك حالا
وادعى قلبا او شغل القلب وتوزيع الفكر الى القاري ... ان ...
او مع غيرها فلا خلاف لاحد في ان السامع يجوز ان يقول حدثنا او اخبرنا او نبأنا او حدثني
وان لم يقصد اسماعه قال حدثنا ... ولا يشترط ... فانه مشعر بالقصد ...
يقول سمعته ... على نحو الرواية والحديث ... لان ... واما القراءة على
الشيخ مع سماعه وعدم انكاره وليس هناك ما يوجب السكوت من اكراه او غفلة او غيرهما فهي صحيحة
اتفاقا عند المحدثين ... فيها بعض الظاهرية فمنع منها ولا اعتبار بشذوذه ...
... وانه ... سكوته ... الصحة وذلك بعيد ... عدم الصحة ...
في ... للسماع ... فالاشهر الثانية ... ذهب
الجماعة لكونه تحقق القراءة في الحالين ... سماع الشيخ ...
الضبط وقد ... حديث ... ابن عباس ... قال اقرأ ... على العالم وقراءة العالم
سواء ...
الطريقة قرات على فلان او حدثنا قراءة عليه او اخبرنا ... واما حدثنا او اخبرنا مطلقا
ذكر القراءة فالمشهور المنع لان الشيخ لم يحدث ولم يخبر ... وقيل بجوازه ...
مقام الحديث الاخبار واما قراءة الغير على الشيخ مع سماعه فهي كقراءة نفسه في الخلاف
ومنع ... لكن السماع من القراءة على الشيخ بنفسه او قراءة غيره
بحضوره اقوى اقسام التحمل لانه لا خلاف في صحتها ... فاقوى الاقسام واما البقية
ادنى الاقسام لوقوع الخلاف فيها ... اعتبار ... في القوة فالاول اقوى
الثاني ثم الثالث الى السادس ... فان قوله واولها اوليها
انه صريح في الترتيب ويمكن دفع التكرار ... قال ... وهو الاجازة

اقول قد عرفت مما مر ان المناولة والاجازة المتقدمة قسم سابع وهو الوجادة بكسر الواو مصدر وجد
يجد مولد غير مسموع مما يوثق بعربيتهم وهو عبارة عن ان يجد الانسان احاديث بخط راويها
في كتاب او غيره لم يسمعها منه كان او لا من غير اتصال على حد الاجازة والمناولة المتقدمتين ثم ان الرواية عنه
الوجه فيها ان يرويها على شبهها واما العمل بها على هذا النحو فمنعه قوم وان ذكرها اعلم ذلك
قد نشر بعد ذلك مما قسم اخر لم يذكروه اعلم ان مدلول الاعلام بان يعلم الشيخ ان هذا الكتاب
مقصور على سماعه دون اجازة في روايته ويرد بعض العلماء المجوزة والكلام فيه كالكلام
وقد عرفتها فتبصر **قال** ولا عمل بالمرسل الا مع ظن عدم ارساله عن غير الثقة كابن ابي عمير
اقول المرسل ما رواه عن المعصوم من لم يدركه بغير واسطة او بواسطة نسيها كما اذا قال بعد ذلك
الحديث لم يذكرها وهو ما رواه عن المعصوم من لم يدرك جميع الوسائط او بواسطة فيها كما اذا عرج بذلك اوترك كما
عمدا او سهوا او ابهمها كعن بعض اصحابنا او رجل هذا هو المعنى العام وقد يخص ببعضها كترك
الواسطة وقد اختلف في العمل به فقيل يعمل به مطلقا وهو مذهب اكثر العامة وقيل لا مطلقا وهو مذهب
اصحابنا وبعض العامة وقيل انما يعمل به اذا اعتضد بحجة كتاب وسنة متواترة او دليل عقلي او
مقبول بين الاصحاب او انضم ما يؤكده كان روي بطريق اخر مسندا وان لم يكن صحيحا فيكون كالشاهد
له او لو كان صحيحا كان العمل به لا بالمرسل واختار المصنف هنا تبعا لبعض الاصحاب انه لا يعمل به الا
اذا ظن انه لم يرسله عن غير الثقة كان ممن عرف انه لا يرسل الا عن ثقة كابن ابي عمير وصفوان بن
يحيى والبزنطي فانه قد علم من عادتهم انهم لا يرسلون الا عن ثقة ومن هنا قبل مراسيل
سعيد بن المسيب عند الشافعي فانه يقبل مراسيله وما رد المرسل مطلقا لان شرط قبول الرواية
الراوي المتوسط بيننا وبين المعصوم وهي غير معلومة مع الارسال كما لا يخفى بخلاف ما اذا كان
ظن بانه لا يرسل الا عن الثقة فانه يكون كالتصريح بذكر الراوي فكان كالمسند في وجوب القبول
للعلم بكون الواسطة ثقة ولا يقدح روايته احيانا عن غير الثقة لان المعتمد انه لا يرسل
من غيره وليس الحكم بالاول مستلزما للثاني اقول هذا الكلام لا يخلو عن ضعف في تحقيقه نظر
الظن بعدم الارسال الا عن الثقة ان كان مستندا استقراء اماراته ووجدان المرسل
هذا في الحقيقة مسند كالمعمول به انما هو المسند لا المرسل وان كان مستنده حسن الظن به

انه لا يرسل الا عن ثقة فهو غير كاف شرعا في العمل به وان قيل هناك اجماع على قبول رواية الموصلة
فلا نسلم الاجماع وتفصيل المقام انه على ما في الرجال قالوا في ترجمة ابن ابي عمير انه حبس
وان اخته دفنت كتبه حتى هلكت وتلفت فحدث من حفظه ومما كان اسلفه في ايدي الناس فلهذا
اصحابنا يسكنون الى مراسيله ولا يخفى ان ذلك لا يصلح علة للسكون الى الرواية
وكيف عمل اصحابنا بما روي عن رجاله وفيهم من هو ضعيف عند بعض الاصحاب فيرتفع الركون بحجية تلك
الرواية هذا ما يظهر لك التلازم بين الحديثين قال المحقق في المعتبر في بحث الطهارة وهو
قيل ان مراسيل ابن ابي عمير يعمل بها الاصحاب منعنا ذلك لان في رجاله من طعن الاصحاب فيه فاذا ارسل
احتمل ان يكون الراوي احدهم انتهى وهو ظاهر في عدم حصول الاجماع على ذلك ولو سلم فلعله
ذلك منهم مقيد لعله انه لم يصرح بانه لا يرسل الا عن ثقة على انه لو صرح هو بنفسه بانه لا يرسل الا
عن ثقة لا يمكن الوثوق من جهة انه يجوز ان يكون ثقة عنده ولو ظهر لنا كان على خلاف ذلك
عدم الجرح مع ظهور كثير مما في هذا المقام او لا بد من البحث عن حال الرواة على وجه يظهر
احد الامور الثلاثة من الجرح والتعديل او تعارضهما حيث يكون ربما يظهر الذي يقتضي النظر
الصحيح عدم الفرق بين المراسيل مطلقا في عدم القبول لعدم الدليل وان ما ذكروه في ابن ابي عمير
مجازفة لا دليل يستند اليه **قال** المطلب الثالث في الاجماع قيل هو اجماع المجتهدين من هذه
الامة في عصر على امر والاولى عند اصحابنا عدم قبوله قول المعصوم عن الاجتهاد بدل المجتهدين
اقول لما فرغ من الكتاب والسنة فاراد ان يبحث في الاجماع والاجماع في اللغة يطلق على العزم
ومنه قوله تعالى فاجمعوا امركم وقوله عليه السلام لا صيام لمن لم يجمع الصيام وعلى الاتفاق ومنه قولهم اجمع
القوم على كذا وحقيقته اجمع صار ذا جمع كالبن وا ثمر وفي الاصطلاح قد اختلف في تحديده فقيل
اجماع المجتهدين من هذه الامة في عصر على امر فقولنا من هذه الامة ليبقى قيدا احترازيا عندنا
الامامية بل ولو اسقطناه من التعريف لم يكن مضرا بنا على ما نعتقده من ان زمان التكليف
لا يجوز خلوه من المعصوم لانه لطف وهو واجب عليه تعالى فالاجماع في كل عصر سواء كان من
هذه الامة او غيرها من الانبياء السابقين لا يكون خطأ وقد نبه الاستاد المصنف على ذلك
الحواشي واما مخالفونا فقد احتجوا به اجماع المجتهدين من الشرائع السالفة لجواز الخطأ

يجعلوا العصمة من الاجماع على الخطأ مخصوصا بهذه الامة وقولنا في عصر حال من المجتهدين اي
اتفاق المجتهدين الكائنين في عصر قلوا او كثروا وذكره كالتصريح بما علم التزاما بخلاف التعريف
عدم انعقاد الاجماع الا ان يكون حذفه لظهوره واراد به ما يدل على ان امر الامر الشرعي فيه
حتى يجب اتباع اداء المجتهدين ذات الوجوب ونحوه ويرد عليه ان ثابت اتباع الاجماع لما لم يكن
كان شرعيا والاولى من الوجوب بانه وزاد بعضهم تقييد الامر بكونه شرعيا وبعضهم قيد الامر
بالديني الاجتهادي بحيث يحصل به ما لم يكن قبل فيخرج غير الديني والديني القطعي من العقلي
كذا الظني من الحسي الحاصل اذ الذي يصير باتفاقهم على الاخبار به اخلف على الظن بحيث يبلغ
الظن بمنزلة خبر الواحد الذي يصير مشهورا اذ لا دخل للاجتهاد فيه هذا والتعريف لما ذكر
لم يشترط في حصول الاجماع انقراض عصر المجمعين وانما شرطه بعض بدلا على التعريف قيدا اخر
هو الى انقراض عصر المجمعين لخروج عنهم اتفاقهم اذا رجع بعضهم ولا ينبغي في تعريف الاجماع على ان
معاشر الامامية القائلين بان المعصوم لا يقول بالحكم عن اجتهاد كما تبين بالدليل القاطع بتذكر
في التعريف الثاني برضاء الذي يرجع الى انه اجماع رؤساء الدين على عصر على امر فان قلت
الاب قد يعطي كونا لتعريف الاول مناسبا على مذهبنا ايضا وليس كما ذكرت قلت
المجتهدين في بادي النظر لا ارى لكن بعد التفحص والاستقصاء يظهر امتناع دخول المعصوم في جملتهم
انما نعلم ان قول المعصوم داخل في اجماع المجتهدين الكاشف عن دخول قول الامام فكلام المعترض
على مذهبنا صحيح ولكن الثاني ادب كما في الحاشية **قال** وحجيته عندنا لكشفه عن دخول قول المعصوم
للاجماع على القطع بتخطئة المخالف ولا دور للوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين في جملة
ولقوله لا تجتمع امتي على الخطاء ونحوه مما تواتر معنى **اقول** قد ثبت عندنا معاشر الامامية
بالادلة العقلية القاطعة ان زمان التكليف لا يخلو من امام معصوم عن الخطأ حافظا للشرع
الرجوع الى قوله في الاحكام الشرعية ومتى اجتمعت الامة على قول كان قوله داخلا في جملتها
فانه سيدها ورئيسها وكان ذلك حجة لاشتماله على قول المعصوم الذي لو انفرد كان حجة
فظهر ان حجية الاجماع عند الكشف عن الحجة التي هي قول المعصوم لا انه حجة في نفسه من حيث هو
فانا لا نعلم الا في حجية الاجماع على العلم بدخول المعصوم في جملة القائلين من غير حجية

اتفاق جميع المجتهدين او اكثرهم لو شيئا اذا كان بينهم وعلمه معروفا قال المحقق في المعتبر واما
الاجماع فعندنا هو حجة بانضمام قول المعصوم فلو خلا المائة من فقهائنا عن قوله لما كان حجة ولو
كان في اثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله فلا تغتر اذن بمن يتحكم فيدعي الاجماع
باتفاق الخمسة والعشرة من الاصحاب مع جهالة قول الباقين الا مع العلم القطعي بدخول الامام
في الجملة انتهى وهو جيد فان يتحقق فالحجة عندنا في الاجماع معاشر الامامية باعتبار العلم بكون
المعصوم داخلا في الجملة قلنا قد يتصور انما يكون حيث يعلم المعصوم بعينه ويعلم دخوله
بعلم اصله ونسبه في جملتهم فان الحكم والحجة هنالك للعلم بدخوله في جملتهم قال ابن ادريس
كما لا نعلم على الخصوص هذا ما يقوله معاشر الامامية واما مخالفونا فحيث لم يشترطوا دخوله
في ذلك احتاجوا الى بيان حجيته فاستدلوا لها بوجوه الاول اجماع السلف المتقدم من العلماء
ان مخالف الاجماع مخطئ قطعا والعادة تقتضي بان اجماع مثل هذا العدد الكثير من العلماء
من غير ثبوت قاطع يقتضي حجيته وتخطئة مخالفه مما يمتنع عادة واذا كان كذلك كان الاجماع حجة
لا يقال هذا اثبات حجية الاجماع بالاجماع وهو دور لانا نقول المراد ان اجماع العلماء التابعين
على شيء ذلك يمتنع عادة ان يكون لا عن نص دال لقطعه فالذي ثبت به حجية الاجماع هو ذلك النص الذي
دلت عليه ذلك الاجماع وثبوته لكن الاجماع ودلالته على وجود نص قاطع على ذلك ليس موقوفا
على حجية الاجماع بل شيء هو اثر لو تم ما ذكرتم من كون اجماع العلماء دليلا على وجود القاطع
ذلك في اثبات الحكم فاي حاجة الى توسط الاجماع ويمكن ان يجاب بان الحاجة الى ذلك كل
لاشتماله على وجود نص وان لم نعلمه بخصوصه فحصل الاجماع حصل لنا العلم بوجود نص
بحجيته وكاشف عن ثبوته بحيث اغنانا عن تحصيل معرفته على الخصوص الثاني قوله تعالى ومن يشاقق
من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا
الدلالة انه تعالى جمع بين مشاقة الرسول اي مخالفته المحرمة قطعا وبين اتباع غير سبيل المؤمنين
في ترتيب الوعيد بقوله نوله ما تولى ونصله جهنم الاية فيكون اتباع غير سبيل المؤمنين محرما
والا لما جمع بينها وبين المشاقة المحرمة قطعا في ترتيب الوعيد لامتناع ترتبه على الجمع بين
مشابهة غير سبيلهم الا المخالفة لقولهم وفتواهم في حكمه فيكون اتباع سبيلهم اي قولهم او فتواهم واجبا

اذ لا خفى ومع في التقسيم فالحكم احدهما ومن اتبع غير سبيل المؤمنين وجب الآخر وهو اتباع
سبيلهم لان سبيلهم وغيره نقيضان فاذا ترك لا يلزم اتباع النقيضين فان قيل يجوز ان يكون
الجزم بما هو مجموع مترتب عليه الوعيد قلنا المشاقة وحدها كافية مستقلة في ترتب الوعيد
فلا حاجة الى ضم مخالفة سبيل المؤمنين وفيه نظر فان المشاقة وان كانت مستقلة في ترتب
الوعيد الا انه يجوز ان يكون المراد اتباع غير سبيل المؤمنين ليس مترتبا عليه الوعيد بل الانضمام الى
مشاقة الرسول دون العكس حتى يقول انها مستقلة في ترتب الوعيد من غير ضم فلا يتم الكلام
فان دفع ذلك بان الاصل كون كل منهما مستقلا في ترتب الوعيد منعنا كون الاصل في كل واحد
من الشيئين كذلك [illegible] فان القياس يقتضي ان لا يستقل في ترتب
الجزاء عليه الا ان يكون هناك وجه ما يدل على استقلال الاول بدون الثاني فينبغي عدم المعطوف
الثاني بدون الاول على ما كان [illegible] المعتبر في المعطوف عليه من بعد ما تبين له الهدى
ايضا فيكون المخالفة المحرمة في اتباع غير سبيل المؤمنين بعد تبين الهدى ومن الهدى دليل الاجماع
فلا يكون المخالفة [illegible] حراما الا هو مطلوبكم وايضا سبيل المؤمنين يحتمل ان يكون المراد منه سبيلهم
في متابعة الرسول او في مناصرته او في الاقتداء به او فيما صاروا به مؤمنين وهو الايمان ونحو ذلك من
الوجوه وهل يثبت مثل هذا الاصل العظيم بمثل هذا وايضا سبيل المؤمنين هو دليل الاجماع [illegible]
[illegible] على الخصوص [illegible] فيحمل على اقرب المجازات وهو الدليل
المناسب [illegible] يجب التمسك بدليل الاجماع لا بالاجماع نفسه وهو خلاف مطلوبكم وايضا
ترك الاتباع [illegible] لا يلزم من تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين وجوب اتباع سبيلهم لو
بينهما واسطة هو الترك [illegible] فان قالوا الترك متابعة لغير سبيل قلنا [illegible]
[illegible] ولا يلزم الترك [illegible]
وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وجه الدلالة ان الوسط بمعنى الخيار [illegible]
وخيار [illegible] هذه الامة بالعدالة [illegible]
واذا اخبر تعالى عن هذه الامة بالخيرية والعدالة وجب كونها معصومة عن الخطأ [illegible]
وكبيرة اذ من عدله الله يكون معصوما [illegible] الجزئية العلية

وذلك مناف لتعديلهم لهم واذا لم يقدموا على شيء من المحظورات وكانوا معصومين عن الخطأ
وجب ان يكون قولهم حجة فان قيل على هذا يلزم ان لا يكون في هذه الامة خطأ ولا عصيان و
الامر بخلافه قلنا عند اجماعهم يكون الامر كذلك لانهم من حيث انهم امة مجتمعون على هذا الامر لا خطأ
فيهم ولا عصيان في شيء وهو المراد من حكم بكونهم عدولا ليكونوا شهداء على الناس ومعلوم ان
هذه الشهادة انما تكون في الآخرة فلا يجب عدالتهم الا فيها لانها انما يعتبر حال الاداء
حال التحمل فلا يجب عصمتهم في الدنيا حتى يكون اتفاقهم حجة سلمنا ان المراد العدالة لكن
لم قلتم انها تدل على كون قولهم حجة ولعلها تدل على ان شهادتهم مقبولة وحكمهم عن الاجتهاد ليس
وايضا الاتصاف بالعدالة يكفي فيه الاجتناب عن الكبائر واما الصغائر فيجوز وقوعها مع
العدالة فيحتمل ان يكون ما اجمعوا عليه صغيرة وهو خطأ قطعا ومع هذا لا يقدح في
عدالتهم فان قلت المجتهدون معصومون على ما اجمعوا عليه فلو كان خطأ كان اجراء على الخطأ الذي
العدالة قلنا قد لا يطلعون على كونه خطأ كما اذا غلب اجماعا على الحكم عن اجتهاد فانهم مجتهدون
ذلك ومثله ما يقع فيه الخطأ وليس مضرا بالعدالة وانما المضر الاصرار مع الاطلاع عليه
ما تواتر معنى من قوله لا تجتمع امتي على الضلالة لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى تقوم
حتى يجيء الدجال ونحو ذلك من الاخبار التي لم تزل ظاهرة بين الصحابة والتابعين الى زمننا
هذا من غير ان يدفعها احد من اهل النقل من سلف الامة وخلفها ولم تزل الامة تحتج بها في
الدين وفروعه وهي وان لم تكن آحادها متواترة فالقدر المشترك متواتر حاصل من المجموع لانا
انما مضطرون الى العلم بمعنى فيها كما نحن مضطرون الى العلم بشجاعة علي وسخاوة حاتم
ذلك فيكون اجماعهم حجة وسيجيء في آخر البحث ما يدل على ان هذه الاحاديث تدل على ان زمانا
زمان التكليف لا يخلو عن معصوم عن الخطأ في جميع احكامه لا على ما زعموه فتترتب قال
وليس السكوت حجة لاحتمال التصويب او التوقف او التمهل للنظر وخوف الفتنة اقول لا انكار
اذا قال بعض المجتهدين في العصر قولا وشاع بين الباقين ولم يظهر انكاره فان كان قبل استقرار
المذاهب فليس بحجة اجماعا وان كان في اثناء الخلاف كما هو بين اصحابنا [illegible]
وبرهان وبعض مخالفينا لان الاجماع هو الوفاق لا عدم العلم بالخلاف وهل هو حجة [illegible]

العدم لان السكوت يحتمل ان يكون الساكت يذهب الى التصويب في كل مجتهد مصيب فلا يرى
الكبير وقد يكون لكونه صوابا عند الساكت وان لم يكن صوابا عنده وايضا يحتمل ان يكون السكوت
في ذلك لتعارض الادلة وايضا يحتمل ان يكون للتمهل بان لا يكون الساكت قد اجتهد في تلك
المسألة فيتمهل لان ينظر فيها او ان يكون قد اجتهد فيها مرة ويتمهل للتجديد في النظر
ليرى هل يخالف اجتهاده ام لا فيذكر عليه او لا وايضا يحتمل ان يكون عدم الانكار لخوف فتنة
فيما كان عليه او يكون عدم الانكار لظن ان غيره ينكر عليه وقد كفى به مكان المنكر [illegible]
وقد يجب بان ذلك خلاف الظاهر من عادتهم ترددا السكوت في موضع الانكار كما قال
[illegible] الرجل اشد على الخطأ [illegible] وفيه نظر فانا لا نسلم كون ذلك
[illegible] يتبع احوالهم [illegible] في محل الانكار لكن لا يلزم منه حصول [illegible]
ان يكون السكوت لغير الرضا من الوجوه كما بينا ودعوى كونها ايضا خلاف الظاهر [illegible]
اما الشهادة المذكورة [illegible] ذلك مع عدم [illegible] حجية نقلية او عقلية
الى ان عدالتهم تمنع من الاقدام على الافتاء بغير دليل قاله ولا يلزم من عدم القطع بالدليل عدم
وان تجيز [illegible] هذا الكلام من الضعف فان العدالة انما تمنع من تعمد الافتاء بغير ما يظن
وليس الخطأ بما ادى اليه على الظنون قال وخرقا لمركب [illegible] مخالفة المعتمد قطعا
ان نفع [illegible] عليه كرد البكر مجانا او الاجازة كالنسخ بعض الحنفية اقول اذا اختلف اهل العصر
على قولين مع تجاوز [illegible] فيهما واستقر خلافهم فهل يجوز لمن بعدهم احداث قول ثالث [illegible]
الكلام ان كل مسألة اشتملت على موضوع كلي فالحكم فيها اما بالايجاب الكلي او السلب الكلي او
بالايجاب في البعض والسلب في الباقي فاذا اختلف اهل العصر على قولين في هذه الاحتمالات
بان ذهب بعضهم بالايجاب الكلي والآخر بالسلب الكلي او بالاقسام او قال بعضهم بالسلب الكلي
وان قيل بالاقسام واستقرت مذاهبهم فهل يجوز لمن بعدهم ان يحدث قولا ثالثا مثاله [illegible]
الثلاثة التيمم والوضوء والغسل [illegible] في الكل [illegible] البعض [illegible]
[illegible] اختلفوا في جوازه [illegible] على عدم جوازه [illegible]
عليه او لا والحق في ذلك ان حجية الاجماع انما هي لاشتماله على قول المعصوم كما بينا فاذا

اتفق على قولين مخالفين كان قول المعصوم داخلا في احدهما فيكون الحق مع احدهما ويكون الثالث
قطعا فاما لا يخلو ما ثالث الذي هو اولى بالبطلان واما العامة فقد اختلفوا في ذلك فالاكثر
منهم ولعلهما على منع احداث الثالث مطلقا ولعل على الجواز مطلقا ومنهم على التفصيل فان كان [illegible]
عليه كان غير جائز والا فجائز ولم يذكر الاستاذ اهم من اقوالهم الا القولين الاولين
الاول على مذهبنا فالحق ما مر ذكره والثاني ما يعد كما في الحاشية [illegible]
اتفق الامة على عدم التفصيل والقول الثالث تفصيل مخالف للاجماع فلا يجوز [illegible]
من اتفاقهم على عدم التفصيل فان عدم القول بالشيء ليس قولا بعدمه وهل ذلك الا مثل [illegible]
التي لا حكم فيها للسابقين فانه يحصل بعده كما اجماعا على حكم يجدد [illegible] ولا يرى انه خلاف
والمجوزون معكما لو اختلفوا على قولين يدل على ان المسألة اجتهادية يميل فيها الى [illegible]
الاجتهاد وادى اليه محذور احداث الثالث والجواب ان الاختلاف انما يدل على جواز الاجتهاد
لم يكن هناك اجماع مانع فانهم اذا اختلفوا على قولين ولم يستقر خلافهم كانت المسألة اجتهادية
فاذا اجمعوا على الثالث طريق اجتهاد وهنا قد استقر كلامهم على قولين فلا يجوز الثالث [illegible]
قالوا اذا دفع مجمعا عليه كان خطأ لمخالفة الاجماع فلا يجوز والا فيجوز اذ لم يرفع مجمعا عليه
لا يخالف اجماعا فيجوز اذ لا مانع سواه واما امثلته فمنها انهم اختلفوا في عدة الحامل المتوفى
زوجها فقيل عدتها ابعد الاجلين وقيل بالوضع فقط فالاكتفاء بالاشهر قبل الوضع خرق للاجماع
ومنها ما ذكره الاستاد العلامة في رد البكر مجانا فان الامة في الجارية البكر اذا وطئها المشتري
ثم وجد بها عيبا [illegible] على قولين احدهما عدم جواز الرد والآخر جواز الرد مع الارش [illegible]
وهو التفاوت بين كونها بكرا او ثيبا فالقول بردها مجانا [illegible] ما اتفق عليه الامة من [illegible]
شيء من القولين [illegible] وان لم يرفع مجمعا عليه كان جائزا لانه لم يخالف اجماعا ولا مانع سواه
مجاز ومثاله فسخ النكاح ببعض العيوب الخمسة وهي في الزوج الجب والعنة والبرص والجذام
في الزوجة الثابتة [illegible] الرتق والقرن فالامة فيها على قولين احدهما الفسخ بكل
واحد منها والآخر عدم الفسخ بشيء فالقول بالفسخ في بعض دون بعض جائز لانه [illegible]
المنزل يوافق كلا من القولين في شيء هكذا قالوا ويرد عليهم ان هذا القول الثالث [illegible]

اجمعت الامة عليه فان القائلين بالايجاب الكلي يبطلون القول بالسلب الجزئي وكذا القائلين
بالسلب الكلي يبطلون القول بالايجاب الجزئي فالقول بالسلب الجزئي او الايجاب الجزئي رفع
لما اتفق عليه الامة غير موافق لها في شيء من القولين فان قيل علم قول الامة بالتفصيل
مسدود قلنا الاجماع على الحكم اجماع على عدم جواز نقيضه فيكون القول بنقيض ما قالوه رفعا
لما اجمعوا عليه كذا ذكره في الحاشية ومثال الخرق في ذلك مسألة الابوين والزوج والزوجة
الامة فيها على قولين احدهما ان للام ثلث الكل فيهما والاخر ثلث الباقي والقول بثلث الكل
وثلث الباقي في مسألة غير رافع لما اجمعوا عليه بل موافق لكل من القولين في شيء قال
موت احد الشطرين المختلفين لا يشعر بخطائهم واصابة الباقين اقول اذا اختلف اهل العصر على
قولين ثم مات اصحاب احد القولين وبقي اصحاب القول الاخر كان قول الباقين حجة اي
اصحاب احد القولين لا يشعر بان الحق مع الباقين وانهم هم المصيبون دون الاخرين وهذا
اصولنا مماشاة لما مر ان ما قلنا من جواز خلو الزمان عن المعصوم فيكون موت احد الطرفين
عن ان قول الحق مع الباقين فيكون قولهم حجة يجب علينا اتباعه والمراد من الموت ما يشمل الكفر
ايضا فانه لو كفر احد الشطرين كان الحكم كذلك واما مخالفونا العامة فبعضهم وافقنا في كون
قول الباقين حجة مستدلا عليه بانه قول كل الامة وبعضهم خالف في ذلك واستدل بان قول
من قد بقي في بعض اهل العصر فلم يحصل اتفاق الامة لان القول لا يموت بموت صاحبه
ودخول ظ قال ودخول المعصوم يمنع التناكر كنفي الاجماع على الخطاء لجنبة الامر فلا يعلى
محله ولهذا يمكن الاحتجاج على عدم خلو العصر من معصوم كما احتج كما في الاجماع على
الخطاء اولاه ويؤيده قوله لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى يقوم الساعة اقول هل
يتناكر الطائفتين على القولين بان يرجع كل منهما عن قوله الى قول الاخر لا اصحابنا الامامية
فاطبقوا على عدم جوازه لكن واما العامة فاكثرهم على الجواز ووجه ذلك على اصولنا فان المعصوم
مع احد الطائفتين وداخل في احدهما ويمتنع رجوع المعصوم عن قوله وايضا قوله لا تجتمع
امتي على الخطاء يدل على عدم جواز التناكر بيان ذلك ان لفظ الخطاء ليست للعهد الخارجي
لعدم سبق شيء يصلح للعهدية فهي اما للعهد الذهني او الاستغراق او الجنس وحملها على احد

انما يكون عند قرينة تدل عليه كما هو مبين في محله ولا قرينة فتعين ان يكون للجنس فيكون المعنى
انتفاء هذا الجنس عن الامة واذا ثبت هذا فلو تناكر الطائفتان في القولين المختلفين
فحينئذ اما صواب او خطاء فان كان خطاء ثبت الاجماع على الجنس وان كان صوابا فقد
كان منا الخطاء واختلفت الحق فيكون اجماعا على الخطاء المنفي لا يقال المنفي اجماع كل الامة على
لا بعضها لانا نقول يلزم الاجماع على الخطاء لحصوله في كل واحدة من الطائفتين وايضا
ذكرنا من دليل عدم جواز التناكر يمكن ان يستدل به على عدم جواز خلو الزمان عن
احكام معصوم عن الخطاء فيلزم منه عدم جواز خلو الزمان عن المعصوم كما هو مذهبنا
الامامية وذلك لانه اذا لم يكن المصيب موجودا في عصر من الاعصار يجب ان كل واحد من اهله
مخطئا في مسئلة مثلا وان كان مخطئا في غيرها يلزم اجماع الامة كلها على جنس الخطاء وهو منفي
بالدليل السابق فان قيل ليس هذا اجماعا على الخطاء وانما هو تجميع الجميع على خطاء وحد
فليس قلنا خطاء كل منهم في شيء موجب لاتصافهم بالخطاء في الجملة فلو كان الجميع كذلك لزم اتصاف
الخطاء في الجملة وليس هذا الا اجماعا على جنس الخطاء وقد ثبت بالحديث نفيه فثبت عدم جواز خلو الزمان
عن المعصوم ومما يؤيده ذلك قوله لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى تقوم الساعة فانه صريح
في ان الحق لا يبرح طائفة من امته غير منفكة عنها وليس في ذلك الا من عصمه من الخطاء في جميع
لو اعتراه الخطاء في بعض الاحوال لم يكن ثابتا على الحق دائما وهو ينافي منطوق الحديث
فان قيل هذا الحديث لا يدل الا على وجود الحق في امته دائما وهو قد يكون بان يكون
بعض الاحوال في فرقة وفي بعضها مع اخرى وهكذا قلنا الدلالة على ما تقول قلت الحديث
يدل على ان طائفة من امته دائما على الحق واذا لم يكن معصوما في جميع احكامه لم يوجد تلك
الطائفة لو وقع الخطاء في كل واحد منهم في الجملة فلا يكون طائفة على الحق وعلم ان
في المحصول وقد ذكر ان الاكثر على انه لا يجوز انقسام الامة الى قسمين يخطئ احدهما في مسألة
الاخر في اخرى لان خطاءهم في مسئلتين لا يخرجهم عن ان يكونوا اتفقوا على الخطاء وهو منفي
عنهم ولا يخفى ان ما ذكره جار في انقسام الامة الى اقسام عديدة بكون احدهم مخطئا في مسئلة
والاخر في اخرى وهكذا كما بيناه سابقا فيلزم هؤلاء القول بعدم جواز خلو الزمان عن

المعصوم كما يقول الامامية من حيث لا يشعرون كما بين الاستاد اعلم في الحاشية قال
اجماع اهل البيت عليهم السلام حجة لاية التطهير ونزولها في شانهم مما شاع وذاع روى
الثعلبي وغيره عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله نزلت هذه الاية في خمسة
في وفي علي وحسن وحسين وفاطمة انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
واللام الرجس للجنس وكلمة انما فيه لنفي كل جزئياته من الخطاء وغيره وهذه الرواية وغيرها
القصر في الاية واشارة الرسول اليهم بقوله اللهم هؤلاء اهل بيتي واخراجه لام سلمة من
منها شواهد صدق على انهم هم المراد فلا عبرة بالهام سوق الكلام ان المراد بهم النساء وروى
البخاري ومسلم عن عائشة قالت خرج رسول الله صلى الله عليه واله ذات غداة وعليه مرط مرحل
من شعر اسود فجاء الحسن فادخله ثم جاء الحسين فادخله ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جاء علي
فادخله ثم قال انما يريد الله ان يذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وروى
احمد ابن حنبل عن ام سلمة ان النبي صلى الله عليه واله كان في بيتها فاتت فاطمة عليها السلام ببرمة
فيها حريرة فقال ادعي لي زوجك وابنيك فجاء علي وحسن وحسين فجلسوا يأكلون
الحريرة فانزل الله تعالى هذه الاية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
فاخذ رسول الله صلى الله عليه واله فضل الكساء فكساهم به ثم اخرج يده فالوى بها الى السماء
وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي وخاصتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا قالت فادخلت
راسي البيت وقلت انا معكم يا رسول الله قال انك على خير انك على خير اقول خالف
العامة في اجماع اهل البيت وهم علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام قالوا انه ليس بحجة
ونحن نتكلم في ذلك على سبيل المماشاة معهم فان اقوالهم عليهم السلام عن اجتهاد كاقوال غيرهم من الاولين
للعصمة ودخلوا في ذلك كما ذهب اليه المصنف الى الاستدلال على ذلك لنا على انه حجة اية التطهير
اعني قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس ويطهركم تطهيرا اشتملت الاية على تاكيد
لفظة انما وباللام وبالاختصاص على صيغة النداء ونزولها في شانهم مما اجمع عليه الخاص
منا وشاع بين جمهور العامة روى الثعلبي وغيره عن ابي سعيد الخدري وهو من كبار الصحابة
قال قال رسول الله نزلت هذه الاية في خمسة في وفي علي وفاطمة والحسن والحسين ع

انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وروى احمد ابن حنبل في مسنده
طرق مختلفة الالفاظ متفقة المعنى انها نزلت في النبي وعلي وفاطمة والحسن والحسين وروى
احمد ايضا في مسنده عن انس بن مالك ان رسول الله صلى الله عليه واله كان يمر بباب فاطمة ستة اشهر
اذا خرج الى الفجر يقول الصلوة يا اهل البيت انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين مثل ذلك ورواه الثعلبي في تفسيره بسبع طرق وروى
ابو عبد الله محمد ابن عمران المرزباني عن ابي الحمراء قال خدمت النبي صلى الله عليه واله تسعة
اشهر او عشرة عند كل فجر لا يخرج من بيته حتى ياخذ بعضادتي الباب ثم يقول السلام عليكم
ورحمة الله وبركاته فيقول فاطمة وعلي والحسن والحسين وعليك السلام يا نبي الله ورحمة الله وبركاته
ثم يقول الصلوة رحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ثم ينصرف
الى مصلاه ونحو ذلك مما شاع وذاع واذا ثبت ذلك فنقول قد اخبر الله تعالى خبرا مؤكدا
بالحصر بانه يريد تطهيرهم من الرجس ولا بد من وقوع ما يريده من افعاله لا محالة فقطعنا انه تعالى
قد طهرهم من الرجس والرجس يحتمل معنيين لا ثالث لهما احدهما ما يتجنب من النجاسات
والثاني ما يستقبح من الافعال والاقوال لكن الاول غير مراد قطعا فتعين الثاني وظاهر ان اللام
ليست للعهد لعدم المعهود فهي اما للاستغراق او الجنس وعلى التقديرين يتم المطلوب على ان الاول
ثبوت المطلوب على الاول ظاهر على الثاني فنقول اذا كان جنس الرجس منفيا عنهم
وذلك يكون الا بنفي كل فرد فرد مما فيه الرجس خطاء او غيره واذا ثبت انتفاء الخطاء
كان اجماعهم بل قول كل منهم مصونا عن الخطاء فيكون حجة فان قيل لم لا يجوز ان الخطاء في الاجتهاد
اقول لا انه لو تطهيرهم ثم ينجس بعض الاقوال والافعال بشيء من ذلك ولو كان عدم شموله
في الحجة فلا ان قول المجتهد المخطئ حجة على مقلده كما يعترف بذلك القائل بحجية الخطاء وليعلم
عن ان قول من وهم بعض مخالفينا العامة عن الدليل المذكور بان سياق الاية يدل على ان المراد باهل
البيت الازواج لان ما قبلها وما بعدها خطاب معهن حيث قال الله تعالى وقرن في بيوتكن
ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى انما يريد الله الاية وهو مردود من وجوه فاولا بما ذكرنا
الروايات الصحيحة الدالة على ان المراد باهل البيت في الاية هم العترة لا الزوجات وثانيا ان القران

ليس كهيئة فيما اذا كان داوله في شيء كان آخره مبنيا بل قد يكون صدر الآية لبيان امر وآخرها لبيان امر آخر فلا مانع من كون صدر الآية للزوجات وآخرها لغيرهن وما ثم انه تم لو اريد الزوجات لانث الضمير فكان يقول عنكن ويطهركن لكنه ذكرهما فلا يكون المراد الزوجات فان قيل يجوز ذلك بطريق التغليب على ان يكون الزوجات ايضا داخلة فان التذكير انما هو للتغليب ولا يمنع من اراد تهن وح لا يكون اجماع العترة فقط حجة بل مع الازواج ومن ليس هذا مطلوبكم قلنا لا يجوز ارادة الازواج بوجه لان في ماهية الرجس حقيقة على ما يجوز في جميع افراده من الخطأ وغيره وهذا ليس في الزوجات اتفاقا وايضا انما ذكر انه لما نزلت هذه الآية احتفر رسول الله صلى الله عليه وآله كساء ثم ضمه عليه وعلى علي وفاطمة والحسن والحسين وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي وخاصتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فقالت ام سلمة فادخلت رأسي في البيت وقلت انا معكم يا رسول الله فقال انك الى خير فانا ناشدتك هو قول هو لاء اهلي في المسند للشرواخرجه لام سلمة نص على ان المراد من اهل البيت هم العترة مع هذه الآية فيحمل الكلام سياقه للآية لكون المراد باهل البيت النساء لا تخلو من عناد للحق وتحكم على قلة الشاق وايضا روى البخاري ومسلم عن عائشة قالت خرج رسول الله صلى الله عليه وآله ذات غداة وعليه مرط من شعر اسود فجاء الحسن فادخله ثم جاء الحسين فادخله ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جاء علي فادخله ثم قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وروى احمد بن حنبل عن ام سلمة ان النبي صلى الله عليه وآله كان في بيتها فاتته فاطمة عليها السلام ببرمة فيها حريرة فقال ادعي لي زوجك وابنيك فجاء علي وحسن وحسين فجلسوا يأكلون من تلك الحريرة فانزل الله هذه الآية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فاخذ رسول الله صلى الله عليه وآله فضل الكساء فكساهم به ثم اخرج يده فالوى الى السماء وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي وخاصتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا قالت ام سلمة فادخلت رأسي البيت فقلت انا معكم يا رسول الله صلى الله عليه وآله فقال انك الى خير انك الى خير والمرط بالكسر كساء من صوف او خز والمرحل بالراء والحاء المشددة المهملتين على صيغة المفعول ثوب فيه نقش والبرمة بضم الباء الموحدة وسكان الراء ستر قدر من الحجر والحريرة بالحاء المهملة والياء المثناة من تحت بين الراءين المهملتين دقيق يطبخ

طعام يطبخ من الطحين واللبن والدسم والكل ظاهر في شيء وهو ان قوله الاستاد المعهم سابقا وثانيا صلى الله عليه وآله بقوله اللهم هؤلاء اهل بيتي الآن في غير الرواية الثانية عن احمد بن حنبل والظاهر انهما واحدة كما ظهر لمن تتبع **قال** تتمة ومما يدل على حجية اجماعهم عليهم السلام قوله اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي فانهما لا يفترقا حتى يردا علي الحوض رواه احمد بن حنبل بعدة طرق وفي بعضها اختلاف في بعض وفي صحيح مسلم عن زيد بن ارقم مثله وفي آخره قال حصين ومن اهل بيته يا زيد اليس نساؤه من اهل بيته فقال نساؤه من اهل بيته ولكن اهل بيته من حرم الصدقة بعده **اقول** الخبر الاول من هذين الخبرين دليل على حجية اجماعهم تقريره انه صلى الله عليه وآله قرن العترة بكتاب الله وشركهما في ان المتمسك بهما مصيب للحق غير مخطي فيكون قولهم حجة فان قيل لو سلم ذلك على ان المتمسك بهما معا مصيب فلم قلتم ان قول العترة وحده حجة قلنا لو كان لامر كما زعمت للخصم ان لا يكون الكتاب وحده حجة وهو باطل اتفاقا فان قيل هذا معارض بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وبما ثبت من قوله خذوا شطر دينكم من الحميراء فانما يدل على وجوب الاخذ بقول كل صحابي وبقول عائشة وان خالف قول العترة ولو كان حجة لكان كذلك اقول ودعوى مساواة هذين الخبرين للخبر المشتهر في الطريق فان الاول قد صار مستفيضا فان احمد بن حنبل رواه في مسنده بثلث طرق ومسلم بن مسلم في صحيحه بثلث طرق ورواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين بطريقين ورواه ايضا بطرق في الصحاح الست ورواه الثعلبي في تفسيره وغيره ذلك بما يعسر نقله وتطويل الكلام يرد عليكم امر ان العترة بكتاب الله في التشريك يدل على تساويهما في الحجية فيحمل الحديثان الآخران على وجوب الاقتداء اذا لم يكن معارضا لقول العترة لكان الترجيح للاقتداء بهم اذا لم يعارض قوله كتاب الله فان المعارض ثم انه صلى الله عليه وآله صرح في علمه بالثقلين المشتهرة حجة الحوض منصوص على العصمة لعدم وانما الخبر الثاني من الخبرين فصريح في ان المراد باهل البيت في الآية ما عدا نساؤه فان قوله ليس نساؤه من اهل بيته ولكن اهل بيته من حرم الصدقة ينفي ان نساؤه من اهل بيته لغة وانما اهل البيت المراد في الآية فهم من حرم الصدقة اي من حرم الله عليهم فظاهر انهم غير نسائه **قال** ومما يؤيد ذلك ايضا انهم عليهم السلام مهبط الوحي الالهي ومعدن

الثقلين

علي

باب مدينة علم النبي صلى الله عليه وآله وهم اخص الخلق به واقربهم اليه وافضلهم لديه كما ثبت عند اهل العلم فهم ابعد عن الخطاء من سواهم واحق باقتفاء آثارهم والاهتداء بهداهم ولعدم جعل هذا التطويل عن شرط الاختصار وبكن الحق احق بالحماية ولا استصعاد **اقول** مما يؤيد حجية قولهم عليهم السلام انهم مهبط الوحي الالهي لانهم مع النبي في جميع الاوقات ولانهم اهل بيته وانهم باب مدينة علم النبي صلى الله عليه وآله اما امير المؤمنين فلقوله صلى الله عليه وآله انا مدينة العلم وعلي بابها وقد روي في الجمع بين الصحيحين انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي ولا شك ان قول هرون حجة فكذا قول من بمنزلته في الحجة وروى ابن مردويه وهو ثقة عندهم باسناده الى حذيفة بن اليمان قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله علي خير البشر من ابى فقد كفر وروى احمد بن حنبل في مسنده عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ذات يوم بعرفات وعلي تجاهه ادن مني يا علي خلقت انا وانت من شجرة فانا اصلها وانت فرعها والحسن والحسين اغصانها فمن تعلق بغصن منها ادخله الله الجنة وروى صاحب الجمع بين الصحاح الست ان قوله تعالى كمن آمن بالله واليوم الآخر وجاهد في سبيل الله لا يستوون عند الله نزل في حق علي عليه السلام لما افتخر طلحة بن شيبة والعباس فقال طلحة انا اولى بالبيت لان المفتاح بيدي وقال العباس انا اولى بها انا صاحب السقاية والقائم عليها فقال علي عليه السلام انا اولى الناس بها مني انا اول الناس ايمانا واكثرهم جهادا فانزل الله تعالى هذه الآية لبيان افضليته وفي مسند ابن حنبل قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ان الله امرني عند الاحد حبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله لا يرجع حتى يفتح الله له وانما فتح خيبر بعد اشتداد المعسر منه وفيه قال رسول الله صلى الله عليه وآله الصديقون ثلثة حبيب بن موسى النجار مؤمن آل يس وحزقيل مؤمن آل فرعون وعلي بن ابي طالب عليه السلام وهو افضلهم فكيف يكون قوله حجة ولا يخلو قوله ان هذا ليس بمحجوب وروى الثعلبي في تفسير قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد عن ابن عباس قال لما نزلت هذه الآية وضع رسول الله صلى الله عليه وآله يده على صدره وقال انا المنذر واومى بيده الى صدر علي فقال وانت يا علي الهادي بك يهتدي المهتدون فكيف يكون الهادي قوله حجة وروى الزمخشري باسناده الى رسول الله قال قال النبي صلى الله عليه وآله فاطمة مهجة قلبي وابناها ثمرة فؤادي وبعلها نور بصري والائمة من ولدها امناء ربي وحبل ممدود بينه وبين خلقه

من اعتصم بهم نجى ومن تخلف عنهم هلك وفي مسند احمد بن حنبل قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله النجوم امان لاهل السماء فاذا ذهبت ذهبوا واهل بيتي امان لاهل الارض فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض وقوله صلى الله عليه وآله في خبر الطائر اللهم ائتني باحب الناس اليك ياكل معي فجاء علي عليه السلام ومع هذا فكيف لا يكون قولهم حجة وروى الجمهور في الصحيحين واحمد بن حنبل في مسنده والثعلبي في تفسيره عن ابن عباس قال لما نزلت قوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى قالوا يا رسول الله من قرابتك الذين تجب علينا مودتهم قال علي وفاطمة وابناهما عليهم السلام ووجوب المودة يستلزم وجوب الطاعة وروى الجمهور عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لما اسري بي الى السماء انتهت الى قوله علي لم اجد احدا لعن حظ فقال ابني اتخذت بعثنا واتخذ علي وصيا وروى الجمهور عن مجاهد انه قال في قوله تعالى والذي جاء بالصدق وصدق به نزلت في علي بن ابي طالب عليه السلام وروى الجمهور ان قوله تعالى وكونوا مع الصادقين نزلت في علي بن ابي طالب عليه السلام وروى الجمهور عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال لو علم الناس متى سمي امير المؤمنين ما انكروا فضله سمي امير المؤمنين وآدم بين الروح والجسد قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالت الملائكة بلى فقال تبارك وتعالى انا ربكم ومحمد نبيكم وعلي اميركم وروى سفيان الثوري عن السدي عن ابن عباس في قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر قال هم محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين هم اهل الذكر والعلم والعقل والبيان وهم اهل بيت النبوة ومعدن الرسالة ومختلف الملائكة والله ما سمي المؤمن مؤمنا الا كرامة لامير المؤمنين عليه السلام ثم انهم عليهم السلام اخص الخلق بالنبي واقربهم اليه وافضلهم لديه كما تدل عليه آية المباهلة في قوله تعالى قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين قال المفسرون من الخاصة والعامة ورواه مسلم في صحيحه والثعلبي في تفسيره ان المراد بالابناء الحسن والحسين والنساء فاطمة وبالانفس علي ومع هذه من المنزلة العظمى والمرتبة القصوى علم بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وآله ومع ما لازمتهم له وكونهم افضل الخلق وقربه بحضرته عليهم يكونون ابعد عن الخطاء من غيرهم واحق باقتفاء آثارهم تتمة تدل على حجية اجماع العترة وانه لا يتم منهم الخطاء بوجه بينات كون الائمة الاثني عشر كلهم اذا استقل قول كل خايف لما اجتمعت عليه الامة فيكون بعد وايضا ثبت منهم النص على عصمة من بعدهم ونص كل سابق

جاهد

لك

على الأحق وذلك لما علم ثبوته تواترا **قال** الإجماع المنقول بخبر الواحد حجة خلافا للغزالي
وبعض الحنفية لنا اشتراك الدليل بينهما واستدل الحاجبي بأنه لو نقله قطعية دلالة الله
الجزء فيه نظر ولقولهم نحن نحكم بالظاهر وهذا يفيد الظن وفائدته انه ظاهر وغيرها
مما رضي سيد الاطلاع عليه وعلى بيانه قالوا اثبات اصل بظاهر قلنا كثبوت الشرع
الأصول **أقول** اختلف أصحابنا في حجية الإجماع المنقول بخبر الواحد العدل فالمشهور بين
العمل بخبر الواحد انه حجة وعليه اكثر العامة وخالف فيه جمع منهم كالغزالي وبعض الحنفية لنا
الحجة اشتراك الدليل الدال على وجوب العمل بخبر الواحد بينه وبين الإجماع المنقول به
يجب العمل به يجب العمل بالإجماع المنقول به واستدل الحاجبي على الحجية بدليلين الأول ان
الإجماع قطعية ودلالة الخبر ظنية واذا وجب العمل مع نقل الخبر الظني فوجوبه مع نقل القطعي
وفيه نظر فانا لا نسلم ان دلالة هذا الإجماع قطعية الثاني قولهم نحن نحكم بالظاهر
الظن ولا شك ان الإجماع المنقول بخبر الواحد يفيد الظن فيكون حجة وفيه انه
الاطلاع الناقل على اجماع جميع مجتهدي العصر وعلى اتفاق ارائهم في تلك المسألة بعيد
يجوز ان يكون كثيرا من مجتهدي ذلك العصر لم يطلع هذا الناقل على قوله اما لكون ذلك المجتهد
احد زاوية الانسداد والعزلة او الخمول وكونه مجهولا في الملأ لكن لو سلمنا
على بقاء قولهم في تلك المسألة من غير تغيير وحدوث في ارائهم فان قيل القول عن عصر المجتهد
شرط فلا حاجة الى الاطلاع على بقاء القول المجمع عليه قلنا مع ذلك يحصل العلم بثبوت
اتفاقهم في وقت واحد على المسألة المخصوصة لجواز ان يكون احدهم رجع عن قوله
لو كان قول عدد لنا ان قيل نمنع الا قدام على نقل الإجماع مع وجود هذه قلنا
السؤال الإطلاع على ذلك فيضعف الظن الحاصل من خبره والحق ان الاطلاع على الإجماع في
هذا ممتنع عادة من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الإمام كيف هو موقوف على وجود
المجتهد من المجهول لئن يدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما نقطع بعدمه
فعلى هذا كل اجماع يدعى في كلام الأصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا ولم يكن
الى النقل متواترا او احادا حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد ان يحمل على المشهور كما قال

اما الزمان السابق المقارب لعصر الأئمة الذي يمكن حصول العلم باقوالهم فيمكن حصول العلم
باقوالهم فيمكن حصول العلم به بتتبع الأحوال والنظر في بعض علماء العامة فقال لا انصاف
لو طريق الى معرفة حصول الإجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن
معرفتهم باسرهم على التفصيل ومعشر العلماء بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا
انفاق الأكثر عليها علما وجدنا حاصلا بالسامع وتظافر الاخبار عليه ولا يذهب عليك ان
حاصل الكلام السابق ان الإطلاع على الإجماع من غير جهة النقل ممتنع عادة وكلام العلامة
صريح في ان الإطلاع عليه من جهة النقل ممكن بل واقع ولا منافاة بين الكلامين تأمل استدل
بان ما ذكره من الدليل ظن وهذا اصل فاثبات ذلك به اثبات الأصل بالظاهر وهو باطل فانه
في الأصول شرط والجواب المنع من اشتراط القطع في الأصول بل الظن كاف فيها كيف لا وعظم
السنة دليس شيء منها الا بالظاهر وفيه نظر ويجيء لهذا تتمة انشاء الله تعالى ان تقسيم الإجماع الى
القطعي والظني كما فعله بعضهم جاعلا القطعي ما ثبت بالتواتر والظني ما ثبت بالآحاد لا يخفى ما فيه
للاستاد المحقق عليه كلام ذكره في الحاشية محصوله انما يثبت بالتواتر لا بد وان يكون محسوسا
كما بين ذلك في شرائط التواتر والإجماع هو تطابق اراء مجتهدي الأمة على حكم وهذا ليس محسوسا
لأحد انما المحسوس قول كل واحد منهم انا مذعن بهذه المسألة وهو غير الإجماع لاحتمال ان
قول بعضهم هذا تقية او كذبا لعدم اشتراط العدالة في المجتهد عندهم او نحو ذلك فتأمل **قال**
وقد يتجوز في تسمية المشهور اجماعا وربما الحق به وقرب الشهيد الذكرى **أقول** بعد ما
عرفت من صعوبة الإجماع واعتباره حصول قول الكل فيه يظهر ان القول المشهور بين الأصحاب لا
يكون اجماعا لعدم صدق تعريفه عليه لكن الأصحاب قد يتساهلون في دعوى الإجماع عند احتجاجهم
على المسائل الفقهية فيطلقونه على المشهور تجوزا في الاطلاق بل وربما الحقه بعضهم بالمجمع عليه
استقربه الشهيد في الذكرى ان كان مراده في الحجية لا في كونه اجماعا محتجا عليه
الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الفتاوي بان يكثر بين الفقهاء في الكتب الفتوى
بها او لم يسمع من المتقدمين في الكتاب ما يخالف ذلك او اثارته والنقد يتضمنه النظر الصحيح على ان
بعض علمائنا ان الشهرة انما تحصل بها قوة الظن اذا كانت قبل زمن الشيخ بحصول الظن بكونه

الحكم الى الأئمة فانها الأكثر ما كانت للأمور المروية عنهم عليهم السلام بتداول احاديثهم ووجود
اصولها اما الحاصلة بعد الشيخ فلا اعتبار بها لان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ
كانوا يتبعونه بالفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون
وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ وتابعوه فظنوا انها شهرة بين العلماء وما
علموا ان مرجعها الى الشيخ وانها انما حصلت بمتابعته وانه اعلم بحقيقة الحال **قال**
المطلب الرابع في الاستصحاب وهو اثبات الحكم في الزمن الثاني تعويلا على ثبوته في الأول
والأظهر انه حجة وفاقا لأكثر اصحابنا وخلافا للمرتضى واغلب الحنفية واكثر المتكلمين لكن
الحكم اذا لم يعلم تحقق ما يزيله فيظن بقاؤه ولولاه لم يتقرر المعجزة كما قال البيضاوي
ولكان الشك في الزوجية كالشك في نقاها
ولندر بين الحاجة والهدايا من البعد منها
قالوا الحكم من غاب عنه بيت ان في الاستصحاب ويشترط الطهارة مع اعتقادها بطروء
العادة بالخروج فاحشة وغلطا المثبت ابتداء الثاني **أقول** فرغ من الكتاب والسنة
وشرع في البحث عن دليل العقل ومن جملته الاستصحاب ولا كلام في حجية استصحاب النفي وهو
عن البراءة الأصلية وحاصله استصحاب براءة الذمة من الواجبات وسقوط الحرج عن الخلق
في الحركات والسكنات الى ان يرد الدليل الناقل عن النفي الأصلي الى ذلك الحكم فيصح
ذلك الدليل عليه وانما الكلام في استصحاب الحال ومعناه ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت آخر
ثم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه ثابتا على ما كان عليه ام لا بل يفتقر ثبوته
في الوقت الثاني الى دلالة اكثر اصحابنا على الأول وهو اختيار اكثر العامة وتمثيله
في صورة ان المتيمم اذا دخل في الصلاة ثم رأى الماء في اثنائها فانه يستمر على صلاته استصحابا
للحال الأول الذي قبل رؤية الماء حيث يجب عليه المضي فيها اتفاقا فيجب ان يكون الحكم
كان عليه وذهب السيد المرتضى واكثر الحنفية واكثر المتكلمين الى انه ليس بحجة بل ثبوت
الحكم في الزمن الثاني يحتاج الى دليل وهذا القول غير بعيد واستدل الأولون على الحجية
المقتضي للحكم الأول ثابت والمعارض لا يصلح رافعا فيظن ثبوت الحكم في الزمن الثاني اما
ثبوت المقتضي فلانا نتكلم على هذا التقدير واما عدم صلاحية المعارض لرفع الحكم فلان

المعارض هو احتمال تجدد ما يزيل الحكم كاحتمال عدمه فيكون كل واحد منهما مدفوعا بمقابلة
الحكم الثابت سليما عن رافع فيظن بقاؤه ونظيره انا نتيقن الطهارة ثم نشك في الحدث فانه يعمل على يقين السابق وان حدث الشك وكذا يكون
كمن نتيقن الطهارة ثم شك في الحدث فانه يعمل على اليقين السابق وان حدث الشك ولكن الشكوك
كمن تيقن طهارة ثوبه في حال ثم حصل ذلك حتى يعلم خلافها ونحو ذلك وايضا لولا حصول
الظن مع ذلك لم تتقرر المعجزة التي هي امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارض
كما ذكره البيضاوي في المنهاج وبيانه ان المعجزة امر خارق للعادة ولا معنى للعادة الا
العلم بوقوعه على وجه مخصوص في الحال يقتضي اعتقاد انه لو وقع لما وقع الا على هذا الوجه
هو الاستصحاب فالمعجزة متوقفة على العلم باستمرار العادة اذ لو جاز تغيرها في نفسها لم تكن المعجزة
خارقة لها فلم تكن معجزة وفيه نظر فان كلامنا في بقاء الظن باستمرار العادة
السابق والاستمرار شيء لكل الأمة فان قبل ظهور المعجزة كان لنا علم مستند الى العادة بعدم
مثلها وايضا لو لم يحصل الظن بالبقاء في الوقت الثاني لما ساغ من لنا قول ارسال الكتب
والهدايا والودائع الى مكان بعيد ولا الاشتغال بما يستدعي زمانا من حراثة وتجارة
هذا المثل ليس الا الظن ببقاء المرسل اليه في ذلك المكان في الوقت الثاني ولولا ذلك
هو المثل سفها لأن العاقل كل من غاب عنه منتظر حكم ببقاء الكتبة ولم تقطعوا او
نصيبه في الحوادث وماذاك الا لأن الاستصحاب حال حجة وهذه السيرة موجودة في موضع
الاستصحاب وايضا انا نقطع ان من شك في الزوجية ابتداء حرم عليه الوطي ومن شك في
بقائها اذ وطئها جاز له الوطي ولا فارق بينهما الا بقاء الظن بعدم الزوجية
الحاصل قبل الشك فيكون بقاؤه مظنونا في الأول وبقاء الظن بها المتحقق
قبل زمان الشك فيكون بقاؤها مظنونا في الثاني ولولا ذلك لتساويا او اختلفا فان
ساويا كانت الحرمة ثابتة في الأمرين والحلية فيهما وان اختلفا فان حصل الظن بعدم الزوجية
في الثاني والزوجية في الأول لزم اختلاف الحكم وكلاهما مجمع على فساده وايضا لو لم يحصل
الظن بالبقاء لم يثبت الأحكام الثابتة في عهده لأنها اذا لم تكن مظنونة الاستمرار لم يكن الحكم
بثبوتها الآن لجواز طرق نسخ او غيره واما انه مع ظن البقاء يجب الحكم فلوجوب اتباع الظن

كما اقتضاه الدليل وفيه نظر لأن الأدلة فقط وجملة أن الكلام في الأحكام الشرعية ولا بد في
ثبوتها من دلالة والتسوية بين الحالتين إذا لم يقم عليها دليل غير ثبوته ومن هنا يعلم أن …
المنع على الدليل الأول فإنا نعلم أن المقتضي للحكم ثابت في الزمن الثاني إذ عدم العلم بعلة …
على ثبوته وهل هو إلا إعادة على المطلوب وقس على ذلك حال باقي الأدلة …
بأن الحالة الثانية غير الأولى وحينئذ الحالة الأولى تتوقف على ثبوت الحكم فيها وأن الثانية تخالف
فيها فكيف يحكم في أحدهما بحكم الأولى من غير دليل أنه لا فرق بين … في ذلك على ما قاله …
من فرق في حل المسألة على الآخر في ثبوت الحكم من غير أن يبين أن فيها علة توجب الحكم فيها دون
ذا البكر والذي يوضح صحة ذلك أن النية لا أصل قبل ثبوت الحكم في الحالة الأولى هو حال …
حاصل وما عليه في ذلك مستفاد في الحالة الثانية فإن الدليل لم يتناول دوام الحكم في جميع الأوقات
وإلا لم يكن من القول به بد وإنما اقتضى ثبوته في وجه مخصوص فطرد الوقت الثاني يقتضي عدم
ثبوت الحكم إلا بدليل ولقد أحسن المرتضى في الذريعة حيث قال إن اختلاف الحالين … فإذا
كنا قد أثبتنا الحكم في الحالة الأولى بدليل فالواجب أن ننظر فإن كان الدليل يتناول الحالتين
سوينا بينهما فيه وليس ههنا استصحاب لأن تناول الدليل لهما هو المقتضي … وإن تناول الحالة الأولى فقط
فالحالة الثانية عارية من دليل فلا يجوز إثبات مثل ذلك الحكم لها من غير دليل وجرت هذه الحالة مع الخلو من الدليل
مجرى الأولى لو خلت من دلالة فإذا لم يجز إثبات الحكم للأولى إلا بدليل فكذلك الثانية …
سواء … حاصله أن ثبوت الحكم في الحالة الأولى يقتضي استمراره إلا لمانع إذ لو لم يجب ذلك لم …
استمرار الأحكام في موضع وحدوث الحوادث لا يمنع من ذلك كما لا يمنع حركة الفلك وما يجري
من الحوادث فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع مانع والجواب أنه لا بد من اجتماع الدليل الدال على
ثبوت الحكم في الحالة الأولى وكيفية إثباته وهل يجب ذلك في حالة واحدة أو على سبيل
الاستمرار وهل يتعلق بشرط مراعى أو لم يتعلق فإذا دلنا أن الحكم الثابت في الحالة الأولى
إنما يثبت بشرط فقد علمنا أنه في الحالة الثانية موجودة وانتفت الأمة على ثبوته في الأولى
واختلفت في الثانية فالحالتان مختلفتان وقد تثبت في المعقولات أن من شاهد زيدا في
الدار ثم غاب عنه لا يحسن أن يعتقد استمرار كونه في الدار إلا بدليل متجدد وصار كونه في

وقد ذكرنا أن الرؤية بمنزلة كون زيد في الدار فأما القضاء بأن حركة الفلك وما
يجري مجراها لا يمنع من استمرار الأحكام فذلك معلوم بالأدلة وعلى من ادعى أن رؤية الماء
لم يثبت الحكم الدلالة ثم قال وبمثل ذلك يجب من قال فيجب أن لا نقطع بخبر من أخبر …
وما يجري مجراها من البلدان على استمرار وجودها وذلك لأنه لا بد للقطع على الاستمرار من …
أما عادة أو ما يقوم مقامها ولو كان البلد الذي خبرنا عنه على ساحل البحر لجوزنا …
لغلبة البحر إلا أن يمنع من ذلك خبر متواتر فالدليل على ذلك كله لا بد منه انتهى وهو في غاية
من النظر … على المحتج في الصلاة بعد رؤية الماء أن المتيمم الداخل في الصلاة …
المذكور يمكن أن يقال فيه إنه لو دخل في الصلاة دخولا مشروعا فلا يجوز له الخروج
إلا بدليل شرعي يدل عليه ولم يرد في الشريعة أن رؤية الماء حدث ينتقض بها الصلاة
فإذا لم يكن في الشريعة ذلك دل على أنه ليس بحدث في الصلاة لكن هذا يخرج من باب استصحاب
الحال ثم إن المحقق بعد أن اختار العمل بالاستصحاب واحتج عليه قال بعد ذلك والذي نختاره
أن ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فإن كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم
كعقد النكاح مثلا فإنه يوجب حل الوطي مطلقا فإذا وقع الخلاف في الألفاظ التي يقع بها
الطلاق كقوله أنت خلية وبرية فإن المستدل على أن الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطي
ثابت قبل النطق بهذه فيجب أن يكون ثابتا بعدها كان استدلالا صحيحا لأن المقتضي للتحليل
وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا نعلم أن الألفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم
ثابتا بالمقتضي لا يقال المقتضي هو العقد ولم يثبت أنه باق فلم يثبت الحكم لأنا نقول وقوع العقد
اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت فيلزم دوام الحل نظرا إلى وقوع المقتضي لا إلى دوامه
أن يثبت الحل حتى يثبت الرافع فإن كان الخصم يعني بالاستصحاب ما أشرنا إليه فليس هذا عملا
بغير دليل وإن كان يعني به أمرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه انتهى كلامه وهو جيد لكنه في الحقيقة
اختيار المرتضى وهو الأصح لقوة دليله ومما ذكرنا يعلم أن ما ذكره المصنف من دليل عامة
للاستصحاب وأن دليلهم ما نقلناه ثم المقام واسأل الله الاعتصام قال القياس مساواة
فرع لأصل في علة حكمه أو إجراء حكم الأصل في الفرع بجامع وقد علمت بذلك أن أركانه الأربعة

أقول القياس لغة التقدير يقال قست الأرض بالقصبة أي قدرتها والمساواة أيضا يقال
لا يقاس فلان بأبي فلان أي لا يساويه وقد يعدى بعلى لتضمنه معنى البناء وفي الاصطلاح قد ذكر
المصنف له تعريفين الأول مساواة فرع لأصل في علة حكمه وبيان ذلك أنه لما كان من الأدلة
المثبتة للأحكام عندنا القياس فلا بد له من حكم مطلوب قائم بمحل يقصد إثباته في محل
آخر قياسا عليه فكان هذا الأخير فرعا وذلك أصلا لحاجته إليه وابتنائه عليه في الحكم …
ذلك في كل شيئين بينهما اشتراك في أمر وليس كل أمر مشترك فيه صالحا لذلك بل لا بد وأن
الاشتراك في الحكم بأن يستلزمه ويسمى علة الحكم مثلا إذا كان المطلوب إثبات الربوية في الأرز
فيدل عليه بأنه كالبر في علة الحكم الربوية التي هي الاقتيات أو الكيل أو نحو ذلك …
ذلك دليلا على ربوية الأرز والربوية هي الحكم المثبت بالقياس … المساواة ويرد على عكسه …
الأول خروج قياس الدلالة … فإنه لا علة هناك وإنما هو إثبات حكم في الفرع لثبوت
حكم آخر فيه يوجبهما علة واحدة كإثبات القطع على الجماعة بالواحد إذا اشتركوا في قتل فإن الحكم
وجوب القطع على الجماعة يثبت في القاطعين لثبوت وجوب الدية عليهم لأن وجوب الدية
والقصاص موجبان للجناية بحكم الزجر في الأصل وقد وجد في الفرع أحدهما وهو الدية
فيوجد الآخر فظهر أن التعريف لا يصدق على مثل هذا ويجاب بأن المعرف قياس العلة …
… وأما قياس الدلالة فليس قياسا … وإن كان مفيدا فلا يخرج …
في العلة أعم من الصريح والضمني وهذا وإن لم يكن صريحا إلا أنه ضمني …
العكس فإنه عبارة عن أن يثبت في شيء نقيض حكم معلوم في غيره لافتراقهما في علة الحكم كأن
لو لم يكن الصوم شرطا في الاعتكاف لم يكن شرطا له عند نذر أن يعتكف صائما كالصلاة
فإنها لما لم تكن شرطا في الاعتكاف لم يكن شرطا له إذا نذر أن يعتكف مصليا فالأصل الصلاة
والفرع الصوم وحكم الصلاة … لما كانت شرطا في الاعتكاف حال النذر … والثابت في الصوم
وهو أنه شرط حال النذر … في العلة التي بينهما … كما أن الصلاة غير شرط في الاعتكاف
… عدم كونها شرطا في حال النذر وهذه العلة غير موجودة في الفرع لأن الصوم
شرط في الاعتكاف حال النذر إجماعا ويجاب بأنه ليس بقياس فلا يقدح خروجه وبأن المقصود

مساواة القياس للصلاة في الحكم أي في عدم الفرق بين النذر وعدمه فيهما وهذا التعريف
عرفه ابن الحاجب وبعض علمائنا في الأصول الثاني إثبات أو إجراء حكم الأصل في الفرع بجامع بينهما هو
علة ثبوت الحكم في الأصل فإن القياس لا يكون بين كل شيئين كما مر إذا اشترك …
إثبات الحكم في الفرع كإثبات الربوية في الأرز بجامع الاقتيات بينه وبين البر …
في البر ويرد عليه أن الحكم في الأصل يحصل وإنما يصح إجراؤه في الفرع لا إثباته …
وبأن الإجراء ظاهرا في ثبوت الحكم والغرض مما يمنع إثباته ويجاب عن الأول بأن المراد …
وعن الثاني بأن الإجراء يعني الإثبات … من حكم الأصل ثم إن هذا التعريف
الذي قد يشمل القياس الصحيح والفاسد إذ ليس المراد إثبات الحكم في الفرع بجامع في الواقع
نظرا … وقد تبين مما شرحنا تقوم القياس بأركانه الأربعة التي هي الأصل والفرع والعلة
الجامعة وحكم الأصل أما حكم الفرع فثمرة القياس والغرض منه واعلم أن العلم لم يبق ما هو الأصل
في القياس حيث اختلف فيه فإن المتكلمين على أن النص الدال على الحكم فيه والفقهاء أنه محل الحكم
المقيس عليه ولا ما هو الفرع لعدم الفائدة في ذلك حيث أن الحق إبطال القياس قال
وليس حجة عندنا إلا طريق الأولوية ومنصوص العلة … لتواترها … ولا …
أن الظن لا يغني من الحق شيئا وفرع ما فرعه بدليل فيه إبانة وقولهم … فقد
… وأضلوا أعظم فتنة قوم يقيسون الأمور برأيهم وإجماع العترة عليهم السلام على رده فقد تواتر
التارك لم يمنع شيعتهم من العمل به وما قول أمير المؤمنين ع أتوجبون عليه الحد والرجم ولا
توجبون عليه صاعا من ماء … وكثرة اختلاف الأحكام مع التماثل كالعدة
بين المتوفى عنها زوجها والمطلقة … وتماثلها مع التخالف كقتل الصيد عمدا
وخطأ والكفارة في الصوم والظهار والقتل في الردة والزنا فكيف يحكم من مجرد تشابه
تشابه الأحكام أقول القياس في الردة والزنا … منه مستنبط العلة ومنه منصوصها
سيجيء الكلام في الثاني أما الأول فقد اختلف العلماء في جواز التعبد به عقلا والأكثر على
الجواز ولا يمنع في العقل أن يوجب على العباد … التعبدية أما وقوع التعبد به شرعا
بحيث يكون حجة يستدل به على الأحكام الشرعية فأصحابنا قاطبة وبعض المخالفين على عدم الوقوع

وقد اختلفوا في وجه ذلك فقيل لأنه لم يدل الدليل على وقوعه وقيل بل لوجود الدليل على عدم جواز
استعماله في الشرع وهو الحق وهل المنع من التعبد به مخصوص بشرعنا ام عام في جميع الشرائع [illegible]
الى الإطلاقية وذهب اكثر المخالفين الى وقوع التعبد به في الشرع واختلفوا في طريق ثبوته
فبعضهم اثبته بالعقل وبعضهم بالشرع لنا على عدم حجيته الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل
اما الكتاب فقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون
نهى الله تعالى عن القول عليه بغير علم والقول بالقياس قول بغير علم اذ غاية ما يستدل [illegible]
منها الظن وقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا والقياس لا يفيد الا الظن فلا يكون [illegible]
به حقا [illegible] هذه الآيات دلت على المنع من اتباع الظن [illegible] خرج [illegible]
اخرجه الدليل من الحكم بالشاهدين والعمل بخبر الواحد ونحوهما فيبقى معمولا بها فيما عداه [illegible]
القياس فيكون باطلا لا يقال هذه الآيات دلت على المنع من التمسك بالقياس [illegible] لانا [illegible]
[illegible] اذا نهي عن ذلك [illegible] الواحد [illegible]
[illegible] ذلك [illegible] هذا [illegible]
[illegible] التعبد بالوحي [illegible] هكذا اجاب بعض اصحابنا [illegible]
نظر فان للخصم ان يقول انما [illegible] الرسول [illegible] لكون [illegible]
بحث الاجتهاد [illegible] هذا خطأ [illegible] في النبي [illegible]
[illegible] هذه الآيات على المنع من العمل بالقياس نظر فانه في بحث خبر [illegible]
[illegible] الاصول [illegible] اتباع الظن [illegible] الاصول [illegible]
[illegible] خبر الواحد [illegible]
[illegible] عدم [illegible]
النهي عن العمل به [illegible] بالكتاب [illegible]
وبرهنتم بالقياس [illegible] ضلوا واضلوا [illegible] على بضع [illegible]
فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام [illegible]
[illegible] في ذم العمل بالقياس فيكون [illegible] هذه اخبار احاد [illegible]

دلالة قطعية توجب العمل به والظن لا يعارض القطع لانا نقول الدليل العقلي الذي استدلوا
به هو ان القياس يفيد ظن الضرر المظنون فيجب الاحتراز عنه ونحن نقول خبر الواحد يفيد الظن
[illegible] المنع من العمل به [illegible] الظن [illegible] وذلك يوجب الاحتراز عنه [illegible]
احد الظنين اقوى من الآخر [illegible] اولى [illegible] العمل [illegible] اولى لان القياس [illegible]
حيث انه من الادلة التي [illegible] فلو كان [illegible] واما الاجماع [illegible] تواتر من اجماع العترة الطاهرة
[illegible] على رده فقد تواتر عندنا ان الباقر والصادق وآبائهم وابنائهم [illegible]
[illegible] ومنعوا شيعتهم من العمل به [illegible] حتى صار ذلك [illegible] مذهبهم كما تواتر عند
انا باحنيفة والشافعي ومالك اوجبوا العمل به واجماع العترة حجة كما ابتناه [illegible]
العترة على ذلك [illegible] والروايات [illegible] الزيدية فانهم ينقلون على [illegible]
نقول هذا المنع مكابرة فان من عرف الاخبار [illegible] على المقالات [illegible] قطعا ان الائمة [illegible]
القياس انكار [illegible] الرجوع اليه وهو معلوم [illegible] مذهب [illegible]
[illegible] في مذهبهم الى ابي حنيفة الزيدي القائل بالقياس هذا وقد ذكر بعض [illegible]
المنهاج [illegible] على القياس [illegible] ذلك [illegible]
[illegible] الامام محمد بن علي الباقر [illegible] فسأل عليه [illegible]
المسائل [illegible] ابو حنيفة فقال له الامام [illegible] لا احد [illegible]
فقال ابو حنيفة [illegible]
[illegible] اجابه [illegible] لا احد [illegible] وذلك [illegible] على [illegible]
لان [illegible]
ان [illegible]
خصوصا في تلك الاوقات كثيرة والحاصل ان انكار [illegible] في نفي القياس بعد [illegible]
على الاخبار مكابرة [illegible] وعناد محض [illegible] حجية اجماع العترة [illegible]
وهو محجوج بالادلة [illegible] على ذلك [illegible] فيما روي عن امير المؤمنين [illegible]
[illegible] الانصار في وجوب الغسل على الرجل اذا اتى اهله ولم ينزل [illegible] قال

[illegible] المهاجرون اذا التقى الختانان وجب الغسل [illegible]
فقال [illegible] يا ابا الحسن فقال امير المؤمنين [illegible] اتوجبون عليه الحد والرجم ولا توجبون
[illegible] وهذا صريح في ايجاب الغسل قياسا على الجلد والرجم [illegible] ايجاب الغسل [illegible]
[illegible] الذي هو حجة عندنا [illegible]
ودليل العقل [illegible] الشرع اختلاف الاحكام في المتماثلين [illegible] الاحكام
المختلفات اما الاول [illegible] فرق بين عدة الطلاق وعدة الموت [illegible]
[illegible] اشهر [illegible] عشرة ايام [illegible]
[illegible] الرحم [illegible] بوجوب الصوم في [illegible]
[illegible] مع ان [illegible] في الحقيقة [illegible]
[illegible] وعدم قطع [illegible] وفرق بين [illegible]
ايجاب [illegible] في فلان [illegible] الفداء بين
الصيد [illegible] الخطأ [illegible] في الحقيقة وكذا [illegible]
[illegible] الصوم [illegible] في ايجاب [illegible] في الحقيقة وكذا [illegible]
مع [illegible] في الحقيقة وكذا [illegible]
ونحو ذلك [illegible] الاحكام [illegible] تماثل الاحكام مع [illegible]
العمل بالقياس [illegible] في الحكم [illegible] في الحكم [illegible]
مردود [illegible] قالوا قال سبحانه فاعتبروا [illegible] قال
[illegible] اجتهد برأيي [illegible]
[illegible] في ذلك [illegible]
[illegible] على القياس [illegible]
[illegible] الخثعمية [illegible]
دين الله احق بالقضاء [illegible] ابن عباس [illegible]
[illegible] الاجماع اقول استدل المخالف على حجية القياس [illegible] الكتاب [illegible]

الله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار اوجب [illegible] الاعتبار [illegible] مشتق من العبور وهو
المجاوزة [illegible] والقياس فيه تجاوز [illegible] الاصل الى الحكم الفرعي فيكون
[illegible] الاعتبار [illegible] فيكون القياس [illegible] فيكون حجة [illegible] وجوبه [illegible]
الوجوب [illegible] الحكم الشرعي [illegible] حجيته [illegible]
[illegible] النبوة [illegible] على انفسهم بجامع البشرية ولم ينكر عليهم [illegible]
[illegible] قالوا [illegible] لما بعث النبي [illegible] معاذا [illegible] الى اليمن قال [illegible] بكتاب الله قال
فان لم تجد قال فبسنة رسول الله قالوا فان لم تجد قال اجتهد برأيي فقال [illegible] الحمد لله الذي
وفق رسول رسول الله لما يحبه الله ورسوله فقد قرر النبي [illegible] معاذا على قوله اجتهد برأيي [illegible]
[illegible] القياس فان [illegible] على جواز العمل بالقياس [illegible]
قلنا [illegible] بالكتاب والسنة [illegible]
قالوا ثانيا [illegible] رسول الله [illegible] عمر [illegible] قبلة الصائم [illegible] لو تمضمضت [illegible]
[illegible] القياس [illegible] حجة [illegible]
[illegible] الآخر وهذا هو القياس [illegible]
بينهم [illegible] الجامع [illegible] المطلوبة [illegible]
[illegible] لو تمضمضت [illegible] القياس [illegible] عدم [illegible]
[illegible] القياس [illegible] بحكم من الكتاب [illegible]
[illegible] الكتاب [illegible] بذلك [illegible]
قالوا ثالثا [illegible] الجارية الخثعمية رسول الله [illegible] فقالت يا رسول الله ان ابي ادركته فريضة الحج
شيخا زمنا لا يستطيع ان يحج [illegible] فقال صلى الله عليه وآله لها ارأيت لو كان
على ابيك دين فقضيته كان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء [illegible]
الله [illegible] وجوب القضاء وهو عين القياس قالوا [illegible] عمر في قتل الجماعة
بالواحد [illegible] امير المؤمنين [illegible] فقال ارأيت لو اشترك نفر في سرقة اكنت تقطعهم فقال نعم
فقال [illegible] الجماعة بالواحد قياسا على قطعهم في السرقة [illegible]

عدم ذكر هذا بنفسه بل يحصل بسند جا في ضمن عمل الصحابة كما ذكره المستدلون فانهم لا يحملون هذا
القول بنفسه حجة بل في ضمن عمل الصحابة بحصول الاجماع كما لا يخفى الا ان اجماع الصحابة قائل على
الصحابة بالقياس شايع وذايع من غير نكير فكان اجماعا اما الاول فلما روي ان ابا بكر قال في
الكلالة اقول برأيي الكلالة ما عدا الوالد والولد لرأيي مع القياس اجماعا وان عمر كتب الى
ابي موسى اعرف الاشباه والنظائر وقس الامور برأيك وهو من جملة المقصود وان عثمان قال
لعمر ان اتبعت رأيك فرأيك سديد وان تتبع رأي من قبلك فنعم الرأي وان عليا قال اجمع رأيي
ورأي عمر في ام الولد على ان لا تباع وقد رأيت الآن بيعها وان ابن عباس قاس الجد على ابن الابن
في حجب الاخوة وقال الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل ابا الاب ابا وشبه زيد الجد مع الاخوة
بغصن الشجرة وانه لا يحجب الاخوة ومن الشبهة لظهور ان الجد لا يسمى ابا
بل يشبه الجد بابن الابن ولجواز حمل احدهما على الآخر وهو القياس ونحو ذلك من الاخبار الواردة في
ذلك عنهم المعلومة لمن يتتبع كتب السير ثم لم ينكر الاستدلال بالقياس عليهم ولو نقل كما نقل الاظهار
في الفروع لو كان القياس اصلا لتوفر الدواعي على نقل ما وقع فيه ولم ينقل ذلك ويجوز وما كان
فللمهور انكرهم لبكمل خوف شدة انقياد الحاكم والخالف لبعضهم بعضا فتعين
عن رضا وذلك يوجب اجماعهم عليه كالقول الصريح فيكون القياس حجة وانه لا يصح على الخطأ
المنفي بالحديث والجواب اما عن الآية الاولى فبانه ليس المراد منه المجاوزة عما ذكر بل المراد
كالعظة فان تتمة الآية في ذلك لعبرة لاولي الابصار وان لكم في الانعام لعبرة وقوله السيل
بغيره والمراد الاتعاظ قطعا ولا اصل في الامثلة المعينة وانما كان حقيقة في الاتعاظ
يكون حقيقة في غيره قطعا دفعا للاشتراك ولو سلمنا كونه حقيقة في المجاوزة الا ان المراد
لكن سوق الآية مانع عن حملها على المعنى العام الشامل للقياس فان تركيب الكلام لا يناسبه
يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا على الحرف في الحوض كان كلاما خارجا عن قانون
اللغة والعرف وكيكا في نفسه لا يقع مثله من الشارع قطعا فانه يجرى الكلام انما يكون اذا لم يرد
الصورة بخصوصها واما اذا اريد المعنى المشترك بين القياس وغيره من المجاوزة فان
الاتعاظ مجاوزة ايضا لانه عبارة عن نقل ما يعزل بالغير في حق نفسه فلا يلزم الركاكة قلنا

لا يلزم من وجوب القدر المشترك وجوب جميع افراده فان قيل الامر بالشيء امر بما هو من جزئياته
والامر بالمجاز الاعتبار في الوجود امر بالاعتبار بفرد من الافراد وليس نوعا معينا لعدم الاولوية
فتعين الجميع والتساوي في حكم واسطة القرينة هنا تقتضي ارادة الجميع وهو جواز الاستثناء
فانه دليل العموم قلنا انما يصح ما قلتم لو ثبت ان الامر بالماهية امر بالجزئيات وقد ثبت بطلانه
ما ذكرتم من الوجهين انما الاول فظ وانما الثاني فيمنع جواز الاستثناء فان قيل الامر بالماهية
لم يكن امرا بالجزئيات بالذات لكن افراد احد تلك الماهية مأمور به من باب المقدمة فان لم
يكن ادخال الماهية في الوجود الا بايجاد افرادها وحينئذ لا ترجيح فيجب الجميع قلنا وجب احد
الافراد من باب المقدمة لا يوجب وجود الجميع بل دعوى ذلك بديهية البطلان واثبات حكم
يتوقف عليه امر على تقدير التسليم يمنع عدم الاولوية في شيء من الافراد فان القياس لا يمكن
ان يراد بخصوصه هنا لما تقدم بخلاف الاتعاظ فانه يمكن ارادته منفردا او داخلا فكان اولى
ثم انه معدا التبادر الحقيقة انه عام بخصوص لانه ليس المراد الاعتبار في جميع الاحوال فانه عند
الامارات فيما لم ينصب عليه دليل وفيما علم حكمه بالاعتبار او ليس مأمورا بالاعتبار آخر بعده وفيما
اذا تعارضت الاقيسة ونحو ذلك فما علم قطعا عدم الاعتبار فيه كالاعتبار بحال السماء والارض
والكرة والسكون للاعتبار فتأمل اصلا واذا كان كذلك فربما كان القياس من الصور
فانه الدلالة على عدم حروجه وليس من يلكم على من يمنع الحمل عليه في مثل هذه الصورة
الجواب عن الآية الثانية المنع قولهم ثم اذا انه الاسر مثلنا من وجهين الاول وكانت ما به النزاع
القياس في الشرعيات والقياس في الآية من العقليات لان الكفار قاسوا الرسل على انفسهم في
عدم صلاحيتهم للنبوة بجامع البشرية وهو حكم عقلي فلو تم لما دل عليه لاثبت بالايتوا والاجاز
في العقليات تجاوزنا الشرعيات قياسا عليها وهو فاسد لكونه مصادرة على المطلوب
يمكن ان يقال ليس غرضهم من هذا الكلام الاستدلال بالقياس ولهذا لا يجوز ان يكون غرضهم
صلى الله عليه وآله لا يكون بشرا لانه خلاف الواقع بل قياس البشرية من النبوة بناء على زعمهم او يكون
غرضهم انا متساوون فما الموجب لكونهم انبياء دوننا الثاني منع اشتمال الآية على عدم الانكار
لذلك القياس فانها وردت في الانكار عليهم حيث انهم قاسوا الرسل على انفسهم ولهذا ذكر بعدها

جواب الرسل لهم انحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده فانه صريح في ان قياسهم
على انفسهم في عدم النبوة باطل لان الشيء لا يوجب النبوة سوى تفضله تعالى ومنه على من يشاء
والجواب عن خبر معاذ من وجهين الاول انه ضعيف لانه مرسل فلا يصح التمسك به اما الثاني
فلقوله فان لم تجد في كتاب الله وهو مناقض لقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء ولقوله
ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين مع اشتماله على تصويبه في الاجتهاد في ذلك الوقت
مع ان الشرع في زمان الانبياء ولان الحديث يدل على ان شرائط القضاء يقتضي وجود شرط
وهو غير جائز لان نصب القضاة مشروط بعدم صلاحيته عدله فان قيل المراد فرض
العزم على بعثه انه لو وقع بعد لم يكن شرائط القضاء قلنا العزم على البعث كالبعث في شرائط
العلم بحال المعزوم على بعثه وانه يصلح للانفاذ او لا وايضا يدل على عدم جواز الاجتهاد الا
عند عدم وجدان الكتاب والسنة وهو باطل لجواز تخصيصهما واما الثاني فلانه لا دلالة فيه
الحديث انه مرسل رواه جماعة من اهل حمص غير معلومين عن معاذ فلا يكون حجة بمثل هذا
الاصل العظيم الثاني انه معارض بما روي عن علي لما قال معاذ اجتهد قال لا اكتب الى
اليك فقد امره بالمكاتبة وهو صريح في عدم جواز القياس ولا يمكن الجمع من طلب ارجاء
كما هو ظاهر لا يخفى واما الجواب عن خبر الخثعمية فنقول انه ليس قياسا بل تنبيه وبيان للسائل
هذا جنس جنس بعض الرقبة واما خبر الخثعمية فمن طريق الآحاد وتوتير كما لا يخفى فان قولهم
بالقضاء صريح في ذلك واما الجواب عن الاجماع فنقول ما ذكرتم من الاجماع ممنوع
والروايات قد تظافرت بانكار كثير من الصحابة القياس كما روي عن ابن عباس انه قال
فواتكم وصلحائكم ويتخذوا اناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برأيهم وعنه انه اذا قلتم
دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله وكما روي عن خليفتكم ابي بكر انه
قال اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي وكما روي عن شيخكم عمر انه قال
اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا
واضلوا وكما روي عن عثمان انه لو كان الدين يؤخذ بالقياس لكان باطن الخف اولى
بالمسح من ظاهره وكتب عمر الى شريح القاضي وهو نايبه اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما

ليس في كتاب الله فاقض بما في سنة رسول الله فان جاءك ما ليس في سنة رسول الله فاقض بما
اجمع اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي ونهى عن العمل بالقياس عبد الله بن مسعود وقد
روي عن ابن عمر ان السنة ما سنه رسول الله فلا تجعلوا رأيكم سنة ونحو ذلك من الاخبار التي
في انكاره منهم وبلغت في الشهرة حدا لا يخفى فاين الاجماع عليه قال وحيث ان القياس عند
بعض اصحابنا فلا ثمرة في ذكر شرطه طرحه عدم اقول حيث لم يشترط القياس لذكر شرائط
فجميع شروط لذلك اقتفاء باثره لكن يذكر مسلكين لا يبعد انهما الاولى اذا نص الشارع على العلة
وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم كما في قوله اكرم
الحكم الى غير المنصوص من المحال التي يوجد فيها العلة وكان ذلك بمنزلة النص على ثبوت ذلك الحكم فيها
العمل بالقياس وعلى هذا جمهور اصحابنا وقد انكره المرتضى وهو بعيد لنا على ذلك ان الاحكام الشرعية
تابعة للمصالح الخفية التي يكشف عنها الشرع فاذا نص على علة علم انها هي الموجبة لذلك الحكم
فحيث وجدت وجد ولا تخلفا لمعلول عن العلة وهو باطل لا يقال اذا حرم الخمر لكونها مسكرا
يحتمل ان يكون علة الحرمة هي الاسكار مطلقا او يكون اسكار الخمر بحيث يكون لخصوصية مدخل واذا
ذلك فلا يمكن اجراء الحكم الى غير الخمر المحال لانا نقول لا شك ان احتمال
اعتبار القيد في العلة كيف وهو جار في العلل العقليات حتى يلزم ان يقال انما احترق
لقيامها بمحل خاص فالحركة الثابتة في غيره لا يكون علة للحركة المحرك ثم ان الاصل عدم اعتبار ذلك
نقول ان هذا شاهد على سقوط اعتبار القيد من درجة الاعتبار فان قول الطبيب لا تأكل
هذه الحموضة لبرودتها يرى ان الحموضة مطلقا للنهي فانما نحن فيه ايضا يكون في الشرع
اذ الاصل عدم الشرائط المرتضى مع انه حمل على العلة الشرعية انما تبتني على الدواعي الى الفعل او
المصلحة فيه وقد تشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون في احدهما داعية الى فعله دون الآخر
مع ثبوتها فيه وقد تكون المصلحة مثله وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه
دون وجه وقدر منه دون قدر قال وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي
لوجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون اخرى وان كان ما له في
الوجه الذي ذكرنا بمنزلة الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي والقياس

وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه ثم قال ولئن سلمنا ان تعود
انه لم يوجب النص على العلة التحليل كان عبثا وذلك انه ضعيف ما لم يكن يعلم لولاه وهو ما لم
كان هذا النقل المبين مسلم لهذه كلامه وفيه نظر فانا لا نسلم ان المراد بدليل الشرع

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

للأمر الحذر عن العذاب وهو انما يكون بعد قيام المقتضي للعذاب فيشمل ذلك ان المخالفة
فالمخالف لامره حذر يدل على صدد العذاب فتارك المأمور به على صدد العذاب وهو معنى كون
الامر للوجوب لا يقال الاستدلال انما يتم على ان مخالفة الامر ترك المأمور به وهو ممنوع لجواز
ان يكون مخالفة الامر حمله على ما يخالفه كان يكون للوجوب فيحمل على الندب ونحو ذلك سلمنا
لكن نقول قوله تعالى فليحذر الذين للوجوب [illegible] البحث وعين المتنازع فيه [illegible]
لا يلزم ان يكون صيغة افعل [illegible] لكن لا يلزم ان يكون كل امر للوجوب
فانا نمنع كونه عاما وانما هو مطلق ولا يلزم الا كون فرد من افراد الامر للوجوب وهو غير
المدعى لانا نقول المتبادر الى الفهم من قول القائل خالف امره انه ترك ما امر به فلا يعدل
عنه الا بدليل فاندفع الاول وبان سياق الآية ووروده في معرض الوعيد يتوقع اصابة العذاب
يصرف قوله فليحذر الى الوجوب لانه لا معنى لندب الحذر عن اصابة المكروه ولا حسنه وهو
المتنازع فيه فان صيغة الامر لا ترد مجردة على انا نقول الدليل يتم بدون نحمل قوله فليحذر
على الوجوب فانا نقول الامر لا اقل من ان يدل على الجواز وجواز الحذر على الشيء فرع وجود
ما يقتضي وقوعه لانه لا يحذر [illegible] ولا ما يقتضيه وهو سفه فلا يرد الا بعد ما
قلت جواز الحذر عن الشيء شرطه جواز وجود ما يقتضيه ووقوعه لا وجوده ولا يلزم ان
يكون الامر للكراهة والتحريم قلت الحذر عما لا يعلم او لم يظن تحققه ولا تحقق ما يقتضي الى
في الجملة سفه [illegible] المراد
مجرد الامكان [illegible] يكفي في جواز الحذر عن الشيء جواز ما يقتضي وقوعه واما كون الامر للكراهة
والحرمة فبعيد جدا بل فاسد واما قوله لا يلزم الا ان يكون الامر للوجوب في الصيغة [illegible]
بان الوعيد انما هو على ما صدق عليه الامر في الشرع فان الامر حقيقة في الصيغة المخصوصة
لا الفعل كما بينا سابقا واما قوله لا يلزم ان يكون كل امر للوجوب لان امره مطلق فمدفوع
بانه عام لجواز الاستثناء فانه يصح ان يقال فليحذر من يخالف امره الا الامر الفلاني
علامة العموم ولان المصدر المضاف [illegible] فهناك عهد العموم وقد يجاب عن
الاعتراض الاخير بانا لا نسلم انه مطلق بل هو عام لان المصدر المضاف كان عاما [illegible]

انتهى

انتهى وهو حذو في قانون البحث فانه منع على منع لما عرفت من ان الاعتراض منع العموم وجواز ان
يكون مطلقا فلا يصح الجواب بمنع الاطلاق بل باثبات العموم بالدليل وهذا معنى قوله موجه
في حاشيته هذا المقام ثم ذكر حضرة الاستاذ اعلم ان كلام العضد في تقرير الجواب [illegible]
منع على منع اقول يمكن توجيه كلام العضد بان مراده من قوله لا نسلم الا المنع المصطلح
في آداب البحث فيكون قوله والمصدر اذا اضيف [illegible] دليلا على كونه عاما [illegible]
كانه قال في بيان كونه عاما انه مصدر مضاف والمصدر اذا اضيف للعموم ولنا ايضا قوله تعالى واذا
قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على ترك الركوع اي الصلاة المشتملة على الركوع ومخالفة الامر
وهو معنى الوجوب فان قلت يجوز ان يكون الذم على التكذيب اي تكذيب الرسل وعدم اعتقاد
حقية الامر لا للترك ولهذا لم يقل ويل للتاركين للركوع وقال ويل يومئذ للمكذبين قلت الظاهر
من الآية ان الذم انما هو لترك ما امر به لترتيبه عليه وكون الدال على الذم على قوله اركعوا واما
الويل فهو المترتب على التكذيب فان الكفار معاقبون على الفروع كما يعاقبون على الاصول
ولنا ايضا خبر بريرة حيث عتقت وزوجها عبد لم تصل الى زوجها فلما علمت فارقته فاشتكى
الى رسول الله صلى الله عليه وآله فطلب منها مراجعته فقالت تأمرني بذلك يا رسول الله فقال
انا شافع فنفى الامر مع ثبوت الشفاعة الدالة على الندب فنفى الامر مع ثبوت الندب يدل على ان
المندوب غير مأمور به واذا كان كذلك وجب ان يكون الامر للوجوب ولنا ايضا قوله
لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة وكلمة لولا تفيد انتفاء الشيء لوجود غيره
فهذا يفيد انتفاء الامر لوجود المشقة فيدل على انه لم يوجد الامر بالسواك عند كل صلاة مع
الاجماع ثابت على انه مندوب وذلك يدل على ان المأمور به هو الواجب لا غير وهو المطلوب ولنا
ان السيد اذا قال لعبده افعل كذا ولم يفعل ما امره به عده العقلاء عاصيا ولا معنى للوجوب
الا ما عد تاركه عاصيا احتج القائلون بانه للندب بقوله ع اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم
رد الامر الى مشيتنا وهو معنى الندب والجواب انه ليس رد الى مشيتنا وانما هو رد الى استطاعتنا
وهو معنى الوجوب القائلون بالاشتراك قالوا اطلق الامر عليهما والاصل في الاطلاق الحقيقة
قلنا قد بينا ان المجاز خير من الاشتراك فيكون مجازا في احدهما وليس ذلك الا الوجوب لقيام

الدليل على انه حقيقة فيه القائلون بالحقيقة في الطلب قالوا ثبت استعمال الصيغة في
الوجوب تارة وفي الندب اخرى وجعلها لاحدهما بخصوصه يوجب المجاز في الاخرى وجعلها
لكل منهما يوجب الاشتراك وهما خلاف الاصل فيكون للقدر المشترك بينهما وهو مطلق الطلب
الجواب ان المجاز وان كان خلاف الاصل الا انه يجب المصير اليه مع قيام الدليل وقد دل الدليل
على ان الصيغة حقيقة في الوجوب فيكون مجازا في الندب واما لزوم الاشتراك والمجاز
مع التعارض كما سبق على انه حقيقة في الطلب يوجب المجاز في استعماله في كل واحد
من المعنيين بخصوصه لعدم وضع اللفظ لهذا التقدير وايضا يلزم تكثير المجاز على هذا
بخلاف كونه للوجوب فقط حيث القضاء الطلب مجازا ايضا لانا نقول اللازم على قولكم كونها
مجازا في معنيين بخلاف قولنا فانه في احد المعنيين وهو الندب المشترك نادر **قال**
والوارد بعد الحظر للاباحة غالبا **اقول** القائلون بان الامر للوجوب اختلفوا في الامر
اذا ورد بعد الحظر فاكثرهم ذهبوا الى الاباحة ومنهم الحاجبي وبعضهم الى الوجوب ومنهم
والعلامة من اصحابنا والبيضاوي [illegible] وهو الاصح عندي [illegible]
وقال المصنف وروده في عرف الشرع للاباحة غالبا ووروده للوجوب قليل وهو يرجع الى
اختيار انه للاباحة فانه اذا كان الغالب في عرف الشرع كونه للاباحة كان مقدما على
الوجوب وهذا شبيه مذهب الحاجبي وانما قلنا ان الاغلب في استعماله كونه للاباحة
لما يرى من نحو قوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا كنت نهيتكم عن زيارة
القبور الا فزوروها ونحوها واذا كان الاغلب للاباحة حمل عليها ولان الظن الحاق الشيء
فيه بالاعم الاغلب [illegible]
بالوجوب [illegible] الحاق المشكوك بالاغلب [illegible]
فيتبع الى الاغلب فان الاغلبية ترشد ترجيحه على الحاق المشكوك [illegible] دليل يمكن ان
يستدل به فالظاهر اتباع ذلك الدليل ولا ينتقل عنه الا بدليل [illegible]
الامر للوجوب [illegible] على ان الامر قد ورد في القرآن بعد الحظر وليس للاباحة قطعا
نحو قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله فان الحلق نسك واجب [illegible]

[illegible]

[illegible]

بانه للوجوب قالوا الامر بعد الوجوب لما تقدم من الادلة ولا مانع في صورة النزاع من حمله
عليه اما الاولى فلان ادلة كون الامر للوجوب عامة في الابتداء وغيره واما الثاني فلانه
ما يصلح مانعا ليس الا سبق الحظر [illegible] على رفع الحظر
[illegible] الوجوب [illegible] ومع ذلك يحمل على الوجوب فان
قيل انما يدل على ان الامر المجرد عن القرائن للوجوب ووروده في الامر بعد الحظر هنا
على ان المقتضي [illegible] للاباحة والوجوب زيادة قلنا الظاهر انما يقتضي تخلف الوجوب
عن الادلة انما هي القرينة المانعة عن ارادة الوجوب لا القرينة مطلقا ولم توجد القرينة
هنا وكون الوجوب زائدا على هذا المقتضي لا يمنع ارادته والحاصل ان مقتضى الامر مطلقا الوجوب
الا ان يمنع مانع منه ولم يوجد فيما نحن فيه واذا ثبت هذا ظهر ان الحق حمل الامر الوارد بعد الحظر
على الوجوب الا ان يكون هناك مانع من ارادته فلا يحمل عليه **تتمة** القائلون
بان الامر بعد التحريم للوجوب قالوا ان النهي اذا ورد بعد الوجوب فهو للتحريم لما تقدم
دليل الامر واما القائلون بانه للاباحة فقد اختلفوا في ذلك النهي فقيل انه للاباحة [illegible]
المقتضي دفع الوجوب هو يحصل بها وقيل هو للتحريم حملا على حقيقته ولا اثر للوجوب المتقدم
ونقل بعضهم الاجماع على كونه للتحريم ولم ينقل احد انه للاباحة ولم يثبت **قال** لا اشعار
بصيغة الامر المجردة بوحدة ولا تكرار وهو نقيض المرة وقيل به وقيل بها لنا انه موضوع
حقيقة الفعل كالزمان والمكان **اقول** الامر المطلق المجرد عن القرائن لا اشعار فيه
بوحدة اي بوقوع المأمور به مرة واحدة فقط ولا تكرار اي بوقوعه مرة بعد اخرى
مقتضاه وقوع الفعل المحض في ضمن المرة الواحدة وما زاد عليها يحتاج الى دليل اخر وهذا
الحق وعليه اكثر العلماء منا ومن العامة وقيل انه للتكرار مدة العمر ان امكن وهو مذهب جماعة
من العامة وقيل انه للمرة ولا يحتمل التكرار [illegible] ابو الحسين البصري لنا ان مدلول صيغة
افعل طلب حقيقة الفعل فالوحدة في الوجود والمرة والتكرار زائدان عليها خارجان عنها
كالزمان والمكان فكما ان الصيغة لا تدل على طلب الحقيقة في وقت ومكان لا تدل على مرة
وتكرار ومع ذلك يجب ان يحصل الامتثال بالحقيقة [illegible]

[illegible]

على خصوصية المرة والتكرار لكن لما لم يمكن ادخال الماهية في الوجود باقل من المرة صارت
المرة الواحدة من ضرورات الاتيان بالمأمور به فلا جرم دل على المرة الواحدة من هذا الوجه
والثاني ان الامر بالشيء [illegible] الشاهد [illegible] ذلك الظرف فان قال افعل فلا يستغني ما
لا يحصل منه اكثر من مرة واحدة حتى انه لو كرر عليه الماء وصبه ثانيا لعد فيه سفيها ولو قيل
ذلك بقول شاهد الحال وبقرينة انصرفت الى الامر دلت على المرة الواحدة فلكنا ان
[illegible] من لا يعرف القرينة اصلا ولا يخطر بباله انها غير معلومة فان فاما ان [illegible]
هنا انه يلزم استكثاره بمرة واحدة فما زاد لا يحتاج اليه قلنا هذا الاصل [illegible]
لا يكتفى بمرة واحدة ويحتاج في زيادتها الى تجديد الامر ولو كان ذلك معقولا على
احتاج اليه ولعترض [illegible] على هذا الدليل بان يقال انما يدل على ان افعل لا يدل على المرة
بالمادة ولا بالهيئة [illegible] بالصيغة وهو المتنازع فيه والجواب انه يدل على ان افعل
يدل على شيء منهما فانا بينا ان صيغة افعل تدل على طلب حقيقة الفعل [illegible] في الوجود
بالمرة فلا يدل على التكرار [illegible] لبعض من [illegible] على ذلك بان الامر قد يتقيد بالمرة و
التكرار كما يقال اكرم زيدا مرة او مكررا ولو كان دالا على احدهما لكان تقييده
تكرارا او نقضا [illegible] ومتفق عليه ان الامر يتقيد باحدهما [illegible]
ولا تكرار [illegible] وليس نقضا **قال** والنهي على [illegible]
فانه من وجهين [illegible] التكرار في الصلاة والصوم من خارج ولاقتضاء [illegible] النهي [illegible]
لكنه يجب [illegible] لامتثال المرة لا يوجب [illegible] فيها **اقول** [illegible]
بان الامر يفيد التكرار [illegible] النهي يقتضي التكرار [illegible] الامر قياسا والجامع [illegible]
بالوضوء والجواب ان ما ذكرت قياس في اللغة فيبطل لانها انما تثبت بالنقل [illegible]
[illegible] الفرق بين الامر والنهي [illegible]
النهي اشتغال [illegible] في جميع الاوقات بخلاف الامر فان [illegible]
وهو يحصل [illegible] مرة واحدة وثانيها ان التكرار في النهي [illegible]
الكف عن المنهي عنه [illegible] العرف [illegible] ويحتج [illegible]

التكرار

التكرار وليس كذلك الامر فانه مانع من فعل غيره من المأمورات ومفوت لها فكان التكرار فيه
مستلزما للمشقة والضيق فلو قلنا لو افاد الامر التكرار لما تكرر الصلاة والصوم و[illegible]
بطل التكرار فيها فكذا [illegible] والجواب منع الملازمة فان التكرار الحاصل فيها مستفاد من
دليل خارجي [illegible] على ذلك [illegible] سلمنا لكنه معارض بالحج فانه [illegible]
فيه فان [illegible] سأل [illegible] عن الحج هل يتكرر ام لا وهو [illegible]
التكرار [illegible] عليه [illegible] قلنا انما سأل [illegible] تكرار العبادات [illegible] كالصلاة
[illegible] عبادة [illegible] الامر يفيد التكرار
[illegible] لو افاد التكرار لما احتاج الى السؤال [illegible] ان الامر [illegible]
النهي [illegible] يقتضي التكرار [illegible] فيكون الترك [illegible]
مستلزم لتكرار الفعل المأمور به [illegible] الامر [illegible] يقتضي النهي عن السكون [illegible]
بقتضي [illegible] فيلزم وجود المأمور به وهو الحركة دائما والجواب منع اقتضاء
[illegible] النهي عن ضده [illegible] النهي [illegible] الامر [illegible]
كان الامر بالفعل دائما [illegible] النهي عن الضد دائما واذا كان [illegible] كان النهي [illegible]
فالتكرار والمرة في النهي [illegible] كون الامر كذلك فلا [illegible] القائلون بالمرة
اذا امر السيد عبده بالدخول الى الدار فدخلها مرة [illegible] ولو كان التكرار
[illegible] والجواب ان حصول الامتثال بالمرة الواحدة [illegible] الامر فيها [illegible]
[illegible] بالفعل [illegible] الامتثال [illegible]
[illegible] عدم الاحتياج الى [illegible] عليها **قال** والمعلق
على علة ثابتة يتكرر بتكررها [illegible] **اقول** اذا قلنا بان الامر لا يفيد التكرار [illegible]
انه اذا علق على علة [illegible] بالدليل [illegible]
بتكررها واما اذا علق على [illegible] بالدليل كالشرط و[illegible]
[illegible] فالحق انه يقتضي تكرر الفعل بتكرر ما علق عليه [illegible]
[illegible] اتباع العلة واثبات الحكم [illegible] تكرر الفعل [illegible]

تخلف المعلول عن العلة والدليل [illegible] ان السيد اذا قال لعبده ان
[illegible] فاشتر كذا فاشتراه مرة [illegible] تكرار [illegible]
وذلك معلوم قطعا ولو وجب تكرر الفعل بتكرر ما علق عليه لما كان كذلك [illegible]
[illegible] الامر المطلق يقتضي الفعل مرة واحدة [illegible] او شرطا انما يقتضي [illegible]
الفعل عند حصول الشرط او الصفة [illegible] لو اقتضى التكرار لاقتضاه مطلق الامر [illegible]
[illegible] القائلون بالتكرار [illegible] تكرر الفعل [illegible]
[illegible] الى الصلاة فاغسلوا واذا كنتم جنبا فاطهروا والزانية والزاني فاجلدوا
ذلك [illegible] يدل على ان التكرار [illegible] بما ثبت [illegible] بالدليل
[illegible] فلا يثبت التكرار فيه [illegible]
الاستطاعة في قوله ان استطعت [illegible] لعدم الدليل **قال** الامر لطلب الفعل [illegible]
ولا [illegible] تراخ [illegible] وهو الحق [illegible]
[illegible] بتأخير [illegible] العادة [illegible]
[illegible] فلا [illegible] **اقول**
القائلون بان الامر للتكرار [illegible] للفور [illegible]
والتكرار اختلفوا [illegible] ان الامر المجرد عن القرينة [illegible]
[illegible] على طلب [illegible] الفعل [illegible] الفور [illegible] الامتثال [illegible]
الامر في الحال [illegible] التراخي [illegible]
[illegible] والقاضي [illegible] على الفور [illegible]
الطيب [illegible] ان [illegible] الامتثال [illegible]
واما [illegible] يخير بينه وبين العزم الى [illegible] على الفور [illegible]
[illegible] التراخي [illegible]
[illegible] على الفور لم يكن ممتثلا [illegible] القائل [illegible]
[illegible] في شرح المنهاج وفي بعض كتب الاصول [illegible] قالوا لو

عقيب

عقيب [illegible] لجواز ارادة التراخي [illegible] على ذلك ان الامر [illegible]
الفعل والفور والتراخي خارجان عنه كالزمان والمكان فلا يدل على خصوص الفور
او التراخي الا بقرينة [illegible] اختلاف الحال بحسب القرائن وان تجرد عن القرائن
افاد مجرد الطلب [illegible] فقد [illegible] قيل [illegible]
[illegible] جميع الاوقات [illegible]
[illegible] عن الوجوب [illegible]
في جميع الاوقات [illegible] الفعل [illegible]
[illegible] لا يتعين [illegible] في حال من الاحوال [illegible] اذا قال السيد
اسقني ماء [illegible] وهو [illegible]
والجواب ان [illegible] بتأخير [illegible] مستفادا من الامر [illegible] فان العادة
بان طلب [illegible] عند الحاجة [illegible] فهو خارج عما نحن فيه [illegible]
[illegible] على الفور [illegible] يفيد وجوب [illegible] ع
الطلب والجواب ان هذا قياس [illegible] وقد تقدم [illegible]
[illegible] على [illegible]
[illegible] زيد قائم [illegible] الحال [illegible]
يفيد الفور [illegible] الجواب [illegible] القياس في اللغة
ان [illegible] الامر [illegible]
الحال وغيره والتخصيص يحتاج الى دليل [illegible] في هذا الجواب [illegible]
الفور [illegible] المنافاة [illegible]
[illegible] تقدم في بحث الوحدة والتكرار [illegible] قالوا [illegible]
[illegible] الامر [illegible] ولو لا افادة الامر الفور [illegible]
لما [illegible] ان [illegible]
[illegible] بالسجود [illegible]

ساجدين بطل وجدا التجود في ذلك الوقت ومثله خارج عن محل النزاع لان النزاع في الامر
المطلق وايضا فالذم لا يحتمل ان يكون باعتبار ما ذكره المستدل بل يحتمل ان يكون لترفعه عن امتثال
الامر واستكباره كما يشهد له قوله ابى واستكبر على انا نقول فاء التعقيب في الامر يحتمل ان
يكون لتعقيب الوجوب لا الفعل اي فقعوا له ساجدين عقيب التسوية فلا تثبت الا بعد فعل التجود عن
التسوية والنفخ بل ان الوجوب يحصل عقيبها فلا يدل الا على الفورية وقد يرجح احتمال تعقيب الوجوب
بان تعقيب الفعل يستلزم ان يكون الذم على ترك السجود وقت الامر كما يدل عليه الظاهر اذ لو
ويبان وقت الامر لا يجب السجود فيه وانما يجب بعد التسوية والنفخ وفي ذلك الوقت لا امر وقد
يجاب بان الامر المقيد يتوقف على القيد فاذا حصل القيد حصل الامر وان كان اللفظ متقدما
قالوا ثانيا لو جاز التاخير لوجب الى وقت معين والتالي باطل اما الاولى فلانه لو لم يكن الى
وقت معين لكان التاخير جائزا الى آخر الامكان اتفاقا وهو غير معلوم لاحد فالجهل به فيلزم التكليف
بالمحال اذ يجب على المكلف ان لا يؤخر الفعل عن وقته مع انه لا يعلم ذلك الوقت واما الثانية
فلان الامر ليس فيه اشعار بذلك ولا دليل عليه من خارج والجواب منع الملازمة فان الجمهور
قالوا لو لم يكن الى وقت معين كان التاخير الى آخر الامكان وهو يستلزم التكليف بالمحال
يلزم ذلك لو كان التاخير متعينا واما اذا كان جائزا غير متعين عليه فلا يلزم فانه يمكنه
ان يبادر الى الفعل ويمتثل به ولا ان يؤخروا الى ان يغلب عليه ظن الموت في وقت
التسوية وخ فيتعين عليه ان ما ذكرتم من الدليل يجري بعينه في الموقت المطلق
وفي قضاء الواجبات وفيما اذا صرح بجواز التاخير فيلزم ان لا يجوز التاخير فيه وهو باطل
ثم ان في عبارة المصنف قوله ولو قيل فكما وقت العمر نظر فان ما وقته العمر ليس الا
فيه متعينا قالوا ثالثا قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم والمراد الى سببها اتفاقا
وهو المامور به وقال فاستبقوا الخيرات اوجب المسارعة الى فعل المامور به
استباقا وهما فعل المامور به على الفور فيكون الامر للفور والجواب ان الامر بالمسارعة
والاستباق ليس للوجوب بل للندب ولهذا يدل على افضلية المسارعة والاستباق لا على وجوبه
والا لوجب الفور فيصير في ذلك الواجب معينا فلم يكن المكلف مسارعا مستبقا لانهما انما يتحقق

ان في الموقت دون المضيق وبيانه انه يصح لوجوب المسارعة الا اثم بالتاخير وهذا
معنى الواجب المضيق اي الاتيان بالمامور به في الوقت الذي لا يجوز تاخيره عنه لا يكون
فانه اي مقدورا عند خصامه لا يصح انه مسارع في فعله والحاصل ان حمل الصيغة على الوجوب
ينافي المسارعة فيتعين حملها على الندب لا يقال حملها على الندب مجاز فيحمل على الوجوب ويتجوز
في معنى المسارعة ويلزم المط لانا نقول مجازان تعارضا وقد يرجح احدهما على الآخر بقرينة
المسارعة اما الثاني فعدم الفور فيصار اليه ويرد على اصل الجواب انه لا يلزم من وجوب المسارعة
عدم الواجب مضيقا اذ لا مانع من جعل كل وقت للفعل موسعا مع الاتيان به في اول
الاوقات وفائدة التوسعة انه لو اخلف او اخر عن اول الاوقات لا يأثم ويكون مؤديا للفعل
ولذلك نظائر كثيرة كصلاة الزلزلة وغيرها والحق في الجواب على تقدير افادة المسارعة
والاستباق فورية الامر لم يكن وجوب الفور مستفادا من صيغة الامر كما هو محل النزاع
استفيد من الآية كالوصرح بالفورية هذا ويمكن الاستدلال على كون الامر للفور باجماع اهل
الفورية على كونه للحال دون الاستقبال اذ ظاهر ان المراد دلالته على ذلك وكيف كان فالفورية
غير بعيد فتامل فيه قال اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده العام اعني تركه مما لا ينبغي الريب
فيه اما الخاص فالمثبتين من حيث الواجب على تركه فيجب فعله فيلزم ترك الواجب محرم
للاثم والنافين يحقق الذم هو لمخالفة الامر عن الاضداد الوجودية فان النهي عنها وعدمه
مستنبط عندكم بل الاشارة ولا يضر الذهول عن اشارته فيما اصل هذا الاصل له ومحيث
الجانبين مجال واسع اقول اختلفوا في ان النزاع الامر بالشيء هل هو عين النهي عن ضده
ام يستلزمه او يتضمنه او لا وتحرير محل النزاع ان نقول ليس الخلاف في مفهوميهما للتغاير قطعا
ولا في لفظيهما انما النزاع في ان ما صدق عليه انه امر بشيء هل يصدق عليه انه نهي عن ضده او يستلزم
لم او لا اشتراط اذا قال اسكن فهل هو في معنى لا تتحرك ام لا اكثر الاصوليين على انه يستلزم فرع
النافع هنا قبولا انه نفس النهي عن الضد وثانيا انه يتضمنه هذا ما في الوافية من محكي
وفيه نظر فانه لا معنى للخلاف في ان ما صدق عليه انه امر بشيء يصدق عليه انه نهي عن ضده لكون
الامر بالشيء نفس النهي عن الضد كيف لا واختلاف الصيغتين ظ لا يتوهم احد ان احديهما

الاخرى والحق ان النزاع في ذلك يرجع الى ان الامر بالشيء هل هو عين النهي عن ضده في المعنى
بحيث يعبر بصيغة واحدة هي صيغة الامر بذلك الشيء ويعبر عنهما بعبارة واحدة ام غيره فيحصل
نهي صريح من الشرع عن ذلك الضد على قياس ما قالوه في مقدمة الواجب ان الامر بالشيء هل يستلزم
الامر بالمقدمة بمعنى ان الامر بكل منهما يحصل بامر واحد بحيث يتعلق بكل منهما امر على حدة او يستلزم
وعلى الثاني فهل الاستلزام لفظا او عقلا قال الكل طالعت وفيها ما يتوهم ان من قال بالاستلزام اراد
المعنوي فقط ولا قائل به لفظا بعد ما صرح بعضهم بالاستلزام اللفظي اذا تقرر هذا فنقول
للمامور به ضدان احدهما خاص منافي لعينه بالاستلزام كالنوم والجلوس مثلا والآخر عام منافي له
بالذات وهو عدم الاتيان به وتركه وهذا نقيض المامور به وهو المراد من الضد العام
ويراد احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو راجع الى الخاص ثم ان ظ الكتاب ان لا نزاع في
ان الامر بالشيء النهي عن ضده العام بمعنى الترك وفي الحاشية وقد يستدل على ذلك بان الوجوب
حقيقة مركبة من قيدين احدهما طلب الفعل والثاني المنع من الترك ولا يتحقق الوجوب بدون تحقق
فيلزم من ثبوت الامر بالشيء النهي عن تركه وايضا انا لا يمكن اجتماع الطلب الجازم مع الاذن
ادلا او لاوله صح لاستحالة الجمع بين النقيضين والثاني باطل وهذا الدليلان مما استدل به
العلامة في النهاية والتحرير في المحصول وذهب بعضهم الى عدم افادة الامر بالشيء النهي عن ضده
العام اعني تركه محتجا بانه لا يحصل الذهول عن الاضداد الى حد حال الامر بحصول الملك
لا بتصديق الوجدان وغيره مما لا يخفى فان البحث على تقدير كون الامر للوجوب فالمسبوق الي
اضرب بحاله قال وجب عليك الضرب ولا معنى لايجاب الفعل الا طلبه مع المنع من تركه وكيف يرد
الغافل عما هو صريح كلامه انتهى قلت ظ الكلام ان نفي الاقتضاء في الضد العام مما لا يصح
بطلانه حيث الثواب بالاقتضاء فلا تبقى فيه شبهة والتحقيق ان مع عدم الشبهة في اصل
الاقتضاء يمكن حصول الكلام حينئذ ان الامر بالشيء هل هو عين النهي عن تركه او يستلزمه كما بيناه سابقا
والنزاع فيه على هذا الوجه غير بعيد بل هو قريب منه في الخاص كما مر في بادئ النظر وفيكون
بكون من الدليل اثبات الاقتضاء على وجه التضمن ردا على من قال انه عينه كون المراد به اثبات
اصل الاقتضاء ردا على من نفاه ودونها الاستنكار الحاشية فبعيد لبعد النزاع في مثل ذلك

ثم ادعى بعضهم الاجماع عليه والحجة فانكاره مكابرة لا يلتفت اليها هذا ما يتعلق بالضد العام
واما الضد الخاص فقد قال بعضهم باستلزام الامر بالشيء النهي عنه وقال الآخرون بعدم
استلزامه فالمثبتون استدلوا بدليلين احدهما ان الواجب هو فعل المامور به لا يتم الا بترك
الضد الخاص لعدم امكان التلبس بالواجب مع فعله وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فترك الضد
الخاص واجب ففعله حرام وهو معنى النهي عنه الثاني ان فعل الضد الخاص يستلزم ترك المامور
به وما يكون فعله مستلزما لترك الواجب فهو حرام فيكون فعل الضد حراما ولا معنى للنهي
الا ذلك وفي كلا الدليلين نظر يشير في الحاشية حيث قال لا نسلم على الاول ان المراد بقدمة
الواجب ما يكون وسيلة الى الفعل كقطع المسافة في الحج مثلا ولم ان ترك احد الضدين وسيلة
الى فعل الآخر بل هو لازم له ومقارن كما هو منكور في دفع الشبهة الكعبي ولا يلزم من وجود
وجود الملزوم كتبريد الوجه حال غسله في الوضوء وكذا يقال على الثاني لا نم ان كل ما استلزم
فعله ترك الواجب يكون حراما بل اذا كان كذلك اذا لم يكونا متساويين معينين اما اذا كانا
على هذه الصفة فيجوز التخيير لان غرض الشارع التكليف بهما اثباتهما في آن واحد وايقاع
احدهما دالا وآخر التكليف به لا يطلق فيتعين الثاني مثلا اذا امر الحكيم عبده بالكتابة والخياطة
فتضادهما دليل على تخيير العبد فيهما اذ هو لا يريد الجمع بينهما في وقت واحد لانه حكيم عادل
العبد لو تركهما معا لعوقب العقلاء وبانه اذا لم يتمكن من فعلهما معا فهو لا يفعل احدهما لا تخلى
الحكيم الامر بما اعتاد والحاصل انا ان سلمنا ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فلا نسلم اذا كان
الضد الخاص غير واجب كما ذكره الاصحاب في صلاة الجمعة بالنسبة الى التيمم بعد الزوال مع
وضيقهما فيرجع الى التخيير الا اذا كان احدهما اهم في نظر الشرع فيتقدم كالصلاة وتخليص الغريق
انتهى اقول يمكن تقرير الدليل الاول بوجه اوضح بان نقول ان المتصف بالنهي الكف عن ضده
وتركها لانا بحيث لا يتحقق ضمن فرد اصلا او وجودها للبعيد تحققها في ضمن فرد فالكف
لانا يكون بعدم ابراز شيء من افرادها الى عرصة الوجود وحينئذ فنقول انهم لا ينكرون كون
ما في الشيء الخاص تركا للمامور وقد اعترفتم به سابقا فاذا كان المتصف من النهي ارتفاع المنهي عنه
لانا فالكف عن الترك يكون بعدم ايقاع شيء من افراد الترك ومن ظ ان ذلك لا يكون

الا بارتفاع جميع التروكات الخاصة لذلك الشيء من باب المقدمة ولا معنى للنهي عن الضد
الا النهي عن التروكات الخاصة المتحققة في ضمن فعل الضد الخاص للمامور به وكونه
المنهي عنه هو الترك ولا نم ان الترك لا يكون الا بارتفاع جميع التروكات الخاصة
قد يتحقق بعدم ارادة الفعل ايضا كما مر في جواب شبهة الكعبي غايته ان الافعال الخاصة
للترك ولا يلزم من تعلق النهي بالترك تعلقه بها فتم وقد يجاب عن الثاني بوجه
معول نقول ان اردت باستلزام ترك الواجب الاقتضاء والعلية [illegible] وان اردت به
الانفكاك في الوجود الخارجي فكون الملاقات للاستلزام عليه على سبيل التجوز منعنا ان يستلزم
ترك الواجب لهذا المعنى حرام وتوضيح البحث ان الملزوم اذا كان علة للازم لم يبعد ان يكون
تحريم اللازم مقتضيا لتحريم الملزوم فان العقل يستبعد تحريم المعلول دون تحريم
واما اذا انتفت العلية بينهما فلا وجه لاقتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم اذ لا ينكر
العقل تحريم احد الامرين المتلازمين اتفاقا مع عدم تحريم الاخر لانه قضاء الاحكام من
اجتماع حكمين متنافيين في امرين متلازمين لانا نقول التضاد يوجب استحالة اجتماع الضدين في
موضع واحد لا في مواضع متعددة على ان ذلك لو ثبت لثبت مذهب الكعبي باستفاء المباح [illegible]
ان التلازم بين امرين لو كان منافيا لاجتماع الحكمين فيهما بناء على ان المتلازمين كالشيء الواحد
ومضادة الاحكام يمنع من الاجتماع في الشيء الواحد فلا جرم يلزم عدم اجتماع حكمين في
فاذا اقتضى الواجب تحريم تركه وكان الترك ملزوما لفعل من الافعال فلا بد من عدم زوال
الحكم منه في ذلك الفعل ولوجب ان يجتمع التروك التحريم ان كان وهذا هو مطلوب الكعبي
اتباع نظرا الى ان كل مباح ترك حرام فالسكوت ترك القذف والسكوت ترك للقتل كذا
ترك حرام واجب المباح [illegible] هذا القول المرجح ان يذكر على ما قرره بانه منقضا
انما قالوا لان الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن ضده الخاص بانه لو كان الامر بالشيء
النهي عن ضده الخاص لما عقل الامر بالشيء حالة الغفلة عن الاضداد الجزئية والتالي باطل اما الملازمة
فلان النهي عن الضد طلب الكف عنه فلا بد من تصور المطلوب الذي هو الكف عن الضد فيكون
المعنى الكف والضد مقصودين فيكون الضد الخاص متصورا للامر واما بطلان التالي فلانا

نقطع

نقطع بانا نامر بالشيء وقد نغفل عن اضداده الجزئية حال الامر فان النهي عنها واجيب بانا
لا نسلم فلان الذهول لا ينافي الاستلزام فان الحكم قد يستنبط ويلزم من كلام مع ذهول المتكلم
عن ذلك كما في دليل الاشارة وسيجيء بيانه بحيث لا يرتقي تم فان قلت مع الذهول عن ذلك كيف تحصل
الدلالة الالتزامية قلت لما ان شرط هذه الالتزامية لا المعنى المعتبر بين المنطقيين فان
الدلالة الالتزامية لا تختص بالمعنى المنطقي بل يشمله ومعنى الاخر هو هذا وذلك لان اللزوم
في الدلالة الالتزامية عند المنطقيين لا معنى له وقد يعترض بالفرق بين هذه المقارنة و
الاشارة من حيث ان صحة الكلام يتوقف على ذلك بخلاف ما هنا وايضا كون ذلك حكما شرعيا
من الاحكام الشرعية [illegible] واما ثانيا فلان ذلك في حق الشاهد واما في حقه تعالى فان علمه
يحيط بجميع الاشياء حضوريا لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء وفيه ان ما اسلفنا
لم يثبت ان الامر الوارد من الشرع وقد تم الكلام [illegible] ثم يجيء الاشياء [illegible]
هنا فان التكليف انما هو باعتبار فهم المكلف لينتقل منه ثم ان يكلفنا بما لم يطلعنا عليه
بفهمنا اياه والحاصل ان المامور مكلف بما يفهم من الخطاب وما يطلع عليه فاذا انتفى
الخطاب عليه انتفى التكليف ثم انا ان النزاع ليس في خصوصية المادة وما كان بالنظر الى
خارج مدلول اللفظ وانما النزاع في ان مقتضى صيغة الامر ماذا الا ان يجري والحاصل
البحث من الجانبين [illegible] على كل من الخصمين [illegible] الاستدلال على ثبوت المطلوب او نفيه فان المعترض
على المستدل بضعف الدلالة على ذلك وهنا [illegible] البحث من الجانبين مجال واسع
[illegible] ان الحق بالنهي هو الكف عن حقيقة الفعل وتركها [illegible]
[illegible] في ضمن فرد ما والكف عنها [illegible]
في تعيين الوجود [illegible] الكلي [illegible] في ضمن فرد ما من افراده [illegible]
لان الامر بالكلي ليس امرا بشيء من الجزئيات [illegible] حتى يتعلق الامر
تعلق الامر بالطبيعة من حيث هي ووجوب فرد ما من حيث ان ايجاد الطبيعة الكلية التي هي من
الوجود لا يمكن الا في ضمنه فظهر الفرق بين الامر والنهي [illegible] النهي عن الكلي في الحقيقة
يرجع الى النهي عن سائر الافراد الخاصة من حيث ان المطلوب بالنهي هو الكف عن ايجاد الطبيعة

لا يكون الا في ضمن الافراد فكانه نهي عن الافراد جملة بخصوصياتها بخلاف الامر فانه طلب
ايجاد الحقيقة وهو يحصل في ضمن فرد ما لم يكن الامر بالكلي امرا بشيء من جزئياته على الخصوص
ايجادها في ضمن فرد اخر بعينه فان قيل وجود الطبيعة وان لم يكن متحققا في ضمن شخص معين
الا ان ايجاد الطبيعة يتوقف على ايجاد فرد ما لتوقف وجودها على وجود فرد ما
تحققها باعتبار فيقتضي ما ذكرتم في النهي يلزم عليكم ان تقولوا بان الامر بالشيء امر بجزئي
وهو خلاف التحقيق على انكم منكرونه وايضا قلنا [illegible] ما ذكرتم تقول لا شك انه
ما وجب على تقدير الامر الكلي وان لم يكن وجوبه من نفس الامر بل من باب المقدمة وبانه
لما كان الامر متعلقا بالكلي من حيث وجوده وايجاده لا يمكن الا في ضمن فرد ما كان ايجابه
فنقول في النهي ايضا كذلك فان المقصود من النهي انما هو ارتفاع الطبيعة الكلية والكف عنها
لا يمكن الا بارتفاع جميع افرادها فكان الكف عن الجميع واجبا من باب المقدمة فنقول
كان الكف عن الطبيعة متوقفا على الكف عن جميع الافراد مقصودا بالكف ولا معنى للنهي عن الافراد
الخاصة الا ذلك وقد يحصل ما ذكرناه ان الترك اذا كان منهيا عنه كان المقصود منه
لنا ويلزم منه النهي عن الضد الخاص الوجودي لتحقق الترك في ضمنه والجواب ان كون الترك
منهيا عنه لا يوجب كون الضد الخاص الوجودي منهيا عنه وتحقق الترك في ضمن ان يريد به
مقارنته في الوجود فلا قصور ولا مانع من تعلق النهي باحد المتقارنين دون الاخر
وان اريد به ان تحصل الضد بحصول الترك فممنوع كيف والمتلبس بترك المامور به انما هو
من فعله وعدم [illegible] اليه لا فعل الضد فضله يتوقف على وجود [illegible] وعلى
ارادته ايضا لان صدور الفعل عنه انما يتعلق الارادة به [illegible] فافهم فانه من الحقائق
العظام قال ولو ابدل النهي عن الضد الخاص بعدم الامر به فيظهر لكان اولى اقول
قد عرفت ما في دليل استلزام الامر بالشيء النهي عن ضده فلو ابدل النهي عن الضد بعدم الامر به
ليرجع الكلام الى ان الامر بالشيء يستلزم عدم الامر بضده لتم المطلوب وهو بطلان الضد الخاص لان
مع تعلق الامر به وتعلق الامر بضده محال لاستلزام التكليف بما لا يطاق فالامر
باحدهما يستلزم عدم الامر بالاخر وحينئذ فيبطل الضد لو اتى به في حالة الامر لكن

لانه

لا تمكن اتيانه بما لم يؤمر به فلا يكون مبرئا للذمة ولا مسقطا للتكليف في الامر ويتوجه
هذا وجه ما ذكره المحشي وفيه نظر لظهور ان الكلام في الضد الخاص حاصل من ان استلزام
الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص مما لا ريب فيه وان القائل بان الامر بالشيء لا يستلزم النهي
عن الضد الخاص يجوز صحة ذلك الضد لو اوقعه المكلف فهل لا يلزم عدم الامر بالضد بل
يذهب الى تعلق الامر به ليتم حكم بالصحة وعلى هذا فلا وجه لا قربية ما ذكره على انه لا
مانع من كون الضدين واجبين واحدهما يجب تقديمه على الاخر اذ لا امتناع في ان يقول
او جعلتك كلا من الامرين مع تضيق احدهما وتوسعة الاخر فيجب فلما ان يقدم احدهما او هو
المضيق ويجوز الموسع الا انه وقته موسع فان التكليف بما لا يطاق انما يتم ذلك في المضيق
قبل الموسع في وقت المضيق مع ثبوت الامر بهما اما فرض ذلك اذا المفروض استمرار وجوبه في جميع
الاوقات ومن جملتها وقت المضيق حيث التكليف بما لا يطاق ولا ينبغي كون احدهما موسعا لان
توسعة وقته لا يستلزم وجوبه في وقت المضيق نعم لو وجب فيه ولم يجب في وقته لم الكلام
من ما هي فيه قلنا ليس معنا وجوبه في وقت المضيق بانه يجب عليه الاتيان به مع المضيق في ذلك
الوقت بل معناه انه لو اوقعه في وقت المضيق خرج من عهدة التكليف به ولا شك ان هذا
من مذهب له ان الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن ضده الخاص فان المامور به ورد حرام الاتيان
عنه لو اوقع الصلاة في هذا الوقت كان صحيحا عنده وليس في ذلك اثر لتعلق الامر بالضد
الضد يتوقف على وجه الصلاة في النفل المامور به كان منافيا وهو محرم قطعا فلو
مع ذلك صار الواجب الموسع لكان هذا الصلاة ايضا باعتبار توقف الواجب عليه
او لا يتصور وقوعه مترتبا فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي وهو باطل قطعا
لانا نقول وجوب مقدمة الواجب ليس على حد غيرها من الواجبات فان المقصود منها التوصل
الى فعل الواجب فهي وسيلة وصلة اليه ومن ثم لو قطع الحاج المسافة او بعضها على وجه
حصول الامتثال به خرج عن العهدة عن وجوب تمام السعي وهو سائغ وهذا يدل على ان
ذلك انه بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب لحصول الغرض
فلا اجتماع مثل لذلك الصلاة في الدار المغصوبة فانه لما وجب الخروج منها الحرام لكل

في وقت الكون في المكان المغصوب لجنبة اذ وجهها في ذلك او منع وجوب الخروج
تكليف بما لا يطاق قلنا قال الفقهاء لم يخرج عن عهدة التكليف الا بتوبة
قال الشيخ والاكثر على ان الامر بالموقت لا يقتضي وجوب قضائه لو فات لعدم دلالته
الخميس على صوم غيره بوجه ولاحتمال اختصاص جهة الحسن ولاستدلال الاداء الى الاداء والشيخ
ضعيف اقول الامر بفعل في وقت معين هل يقتضي هذا الامر وجوب فعله بعد ذلك الوقت
قضاء لو فات ام لا بل يحتاج الى امر جديد غير الاول على وجوب قضائه بعد ذلك الوقت
الاكثرون الى الثاني وهو الحق وذهب جماعة الى ان الامر الاول كاف في وجوب القضاء وحاصل
الخلاف ان الاداء اصلا من ان الامر بفعل في وقت هل يثبت بمجرده هذا الامر وجوب القضاء
انه يعمل به الى ان يظهر دليل منفصل على انه لا قضاء له كالخطبة الفائت من شاء
الحج ام الاصل الاول يجب القضاء من غير حاجة الى دليل يدل عليه وعلى الثاني لا يجب القضاء
الا اذا ظهر دليل من خارج دال على وجوب القضاء مثل قوله من فاته من ايام ... ومن
نام عن صلوة او نسيها الحديث لنا ان القضاء بامر جديد ان الامر بفعل في وقت معين
موجبا للقضاء بعد ذلك الوقت لاقتضاه والتالي باطل اما الملازمة فلان الاقتضاء
اعم من الوجوب لانه الاقتضاء الجازم وثبوت الاخص يوجب ثبوت الاعم واما بطلان التالي
فلانه لو اقتضاه لدل عليه ونحن قاطعون بانه لا دلالة لقول القائل صم يوم الخميس
عليه بوجه من الوجوه ... وهذا تقرير الدليل على الوجه الصحيح وقال الحاجبي في تقرير
ان الامر لو اوجب القضاء لاقتضاه وصوم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة
على المشهور ... اذا دخل حاصله ان اردت تقديم اقتضاء صوم يوم الجمعة ان الامر بفعل
وقت معين كيوم الخميس لا يقتضي فعله في وقت اخر معين كيوم الجمعة فمسلم ولا يضرنا لانا لا ندعي
ان الامر بفعل في وقت معين يقتضي قضاءه في وقت اخر معين وان اردت بعد ما اقتضائه
الامر بفعل في وقت معين لا يقتضي الفعل بعد ذلك الوقت ثم فانا نمنع ... لانا نحكم
بالصوم وبايقاعه في يوم الخميس فاذا فات ايقاع الصوم فيه لا يتم الكمال المامور به
الوجوب ... بل ثابتا انه في ذلك مصادرة على الحكم والجواب ... الخ

ودذكر

ودذكر يوم الجمعة للتمثيل وحاصل الكلام ان صم يوم الخميس لا يقتضي صوم غيره بوجه من الوجوه
لعدم دلالته عليه بشيء من الدلالات فالمنع الخ وسقط توهم المصادرة ويمكن تقرير
الدليل بوجه اخر فنقول الامر شامل لخطر الوقت الاول ولسوى الطاع المامور او عصى واذا
كان بحيث لو اطاع لم يثبت وسواه وكان لو عصى لان الطاعة والمعصية لا توجب تغيير في
متعلق الامر وثانيا ايضا ان الامور التي تبين الحسن والقبح في الافعال انها يكون الوجه
والاعتبارات تتبع المصالح كما دل الشاعر عليه سابقا فيجوز ان يكون جهة حسن الفعل المامور به
مختصة بذلك الوقت دون غيره فلا يكون حسنا في غير ذلك الوقت واذا ثبت هذا فلا
يكون الامر بالاتيان به في ذلك الوقت متعديا الى الامر بالاتيان به في غيره الا اذا ثبت
ان الفعل حسن يحصله في غير ذلك الوقت ايضا وهو خارج عند الفعل انما يعلم من كشف الاخر
وبانه يجب بينه الوجوب بالامر يعلم من ذلك حسن فيه وحيث حكت عنه ثبت انه ليس حسنا
تقرير الكلام على الوجه التام واستدل الحاجبي على المذهب المختار بدليلين تقرير الاول ان
الامر بفعل في وقت معين لو اقتضى فعله بعد ذلك الوقت لكان اداء فانه فرع مثل ان يوقع
في هذا الوقت او بعده ولا شك ان المتكلم يخير بينهما والثاني اداء بالاخير لا قضاء
وهو ضعيف لان الخصم يدعي ان المكلف مامور باصل الفعل وبايقاعه في وقت معين وان
كمال المامور به فيكون ايقاعه في وقته الا معين فاذا فات بقي اصل الوجوب
فيمنع الملازمة وتقرير الثاني ان الامر بفعل في وقت معين لو اقتضى فعله بعد ذلك الوقت
لكن التقدير بين الاداء والقضاء فلا يعصى بالتاخير وهو ضعيف لما قلنا على الاول قال
قالوا امر بالصوم وتخصيصه بوقت انه لا يفوت بالاول الوقت كاجل الدين ويلزم اداؤه
المقيد خارجا ثم لاشتغال الذمة عارف ولتدارك الفائت ما امكن اقول استدل الخصم
باولها الاول ان الشارع اذا قال صم يوم كذا فقد امرنا بالصوم وبتخصيصه بوقت معين فان
اللفظ مركب ومفهومه ايضا مركب فيكون كل منهما مطلوبا مستقلا فاذا فات الخارج واذا كان مستقلا
الخارج فبفوات احدهما اعني التخصيص في وقت معين لا يفوت الاخر وهو اصل الصوم الثاني
الوقت للفعل المامور به بمنزلة اجل الدين فكما ان الدين لا يسقط اذا لم يؤد في اجله بل يجب اداؤه

بعد ذلك الفعل لا يسقط اذا لم يؤد في وقته بل يجب ان يؤدى بعده الثالث ان القضاء
وجوبه بامر جديد غير الاول لكان اداء والتالي باطل اما الاولى فلانه قد امرنا
وقته الاول فيكون ثابتا به في وقتها الذي امر به لا بعده وبين هذا الاداء واما الثاني
فظاهر والجواب اما عن الاول فبان قولنا افعل المامور به في وقت معين كصوم يوم الخميس
كان مركبا بحسب اللفظ والمفهوم العقلي لكن لا يلزم انه يجب الوجود الخارجي
لا سيما فيه فان الحق ان المتقدم ليس كما في الخارج من المطلق والمقيد اذ هو نظر التركيب
ضائع المركب من الجنس والفصل وقد ثبت انه لا تركب خارجا منهما بل في الخارج شيء واحد
موجود لكن العقل يتمكن من اعتبارات مختلفة اشياء لا تمايز بينها الا في الذهن وكذلك
وتركيبهما خارجا يستلزم امتناع الحمل لان الحمل يقتضي الاتحاد في الخارج واتحاد الكل
ممتنع واذا كان المقيد امرا واحدا لا مستقلا فاذا انتفى سقط المامور به لحصول ثبوت
وجوب الفعل فيها بعد ذلك الوقت الى امر جديد واما الجواب عن الثاني فيمنع كون الوقت بمنزلة
الدين كيف واشتغال الذمة بالدين في جميع الاوقات بحيث لو قدمه على الاجل او اخره
الفعل المامور به في وقت معين فانه ليس بهذه المثابة لعدم صحة تقديمه على وقته وهذا
هو الفارق بينهما واما ثالثا فلانا نمنع الملازمة فان الاداء يشترط فيه ان لا يكون
المصلحة فانت ان الاداء والقضاء ليس ثابتا فيه استدراك ما فات او لا فكان هذا ما فات
اداء وثبت الكون قضاء لانه ما حصل استدراكا لما فات اولا قال قيل المطلوب بالامر
جزئي مطابق للماهية الكلية لاستحالتها خارجا فلو بليه لتقيد والحق ان
النزاع في اختلاف في وجودها الا شرطا والحق وجودها بوجود افرادها فتطلب مطلقها
بتقيدها بل شرط والقول بانه شاء النزاع عدم التفرقة بينهما بشرط لا وبلا شرط بعيد اقول
اذا تعلق الامر بماهية كلية من غير خصوص فرد كما نتحقق من يد بالاتيان بهذه الماهية
فالمطلوب بالامر اختلفوا فيه فذهب جماعة منهم الحاجبي الى ان المطلوب بذلك الامر هل جزئي
للماهية اي تصدق عليه الماهية صدقا الكلي على جزئيه واستدلوا على ذلك بان الماهية الكلية
يستحيل وجودها خارجا فلا تكون مطلوبة بالامر لان الطلب يستحيل وجودها خارجا فلا تكونها

ولوجدت

لو وجدت خارجا لكانت متشخصة بالتشخصات الخارجية لان هذا شأن للوجود الخارجي فمن حيث
كونها الماهية الكلية تكون كلية ومن حيث كونها موجودة في الخارج تكون متشخصة جزئية
فيلزم كونها جزئية كلية في حالة واحدة وهو محال واما ان ما لا يستحيل وجوده خارجا
بالامر فلان ذلك تكليف بايجاد الممتنع وهو باطل لاستحالة التكليف بما لا يطاق ويمكن الجواب عن
الدليل بان الكلية والجزئية اعتباران للماهية في الذهن فلا يمنعان في الخارج فلا يمنع
وجودها في الخارج لخلوها عن الامرين وان كانت بحيث لو وجدت في الذهن كانت احداهما
ذهب الاكثر على انها هي المطلوبة بالامر دون الجزئي لان المطلوب بالامر ما هو غير مقيد
على الماهية والجزئي مقيد فلا تتناوله صيغة الامر ولا يدل عليه شيء من الدلالات فلا يكون مطلوبا
بالذات وان كان مطلوبا من حيث توقف الواجب عليه ومنشأ الخلاف والنزاع بين الفريقين
هذا الاصل هو الاختلاف في وجود الماهية لا بشرط اعني الكلي الطبيعي فان قلنا هو موجود في الخارج
بوجوده في الخارج كما هو الحق والا فلا وتفصيل الكلام ان الماهية قد تؤخذ بشرط ان
يكون مع بعض العوارض وهو التشخصات المبينة الجزئية وتسمى الماهية المخلوطة بشرط شيء وتكون موجودة
في الخارج وقد تؤخذ بشرط التجرد وعدم العوارض وهي الماهية بشرط لا ولا تكون موجودة في الخارج
وقد تؤخذ لا بشرط شيء من التشخصات وعدمها اي تؤخذ بنفسها من حيث هي هي وان انضم اليها
شيء من العوارض او كانت مع الغير وهذه هي الكلي الطبيعي وقد اختلف في وجودها في الخارج
والحق وجودها في الخارج لانه جزء من الجزئيات الموجودة فيه كما نقل عن معظم القائلين
بل يمنع انه يوجد في الخارج شيء يصدق هي عليه ويكون عينه ومن يقول بوجوب الحاظ الفرد
بتنوعه ويمكن حمل قول الحق بوجوده افرادها على ذلك يعني ان الماهية صدقت عليه من الافراد موجودة
في الخارج ومتحدا معها واذا كان كذلك فيصح طلبها والامر بايقاعها ولا يرد ان الماهية
لا تصلح في الخارج الا بوجود الافراد فلا توجد الا معينة قطعا فلا يصح طلب مطلقها
اذ لا يطلب الا ما كان موجودا لانا نقول ان مطلقها لا ينافي معينها بل يشمل وجزئه من
الجزئيات ويحصل في الوجود الخارجي وبالجملة فالمطلوب هو المطلق لا بجاد حصته
تحصيله لانه هو المطلق الخصوصي بل لانه حاصل في ضمنه وكذا ذكر بعضهم انه منشأ الاختلاف في

هذا الأصل هو عدم الفرق بين الماهية لا بشرط وبينها بشرط لا والحكم باتحادهما [illegible]
الماهية بشرط لا يمتنع وجودها في الخارج لأن معناها الماهية بشرط تجردها عن العوارض
بل وفي الذهن أيضاً كما زعم بعض فإن ما هو في الذهن محفوف بالعوارض الذهنية لا تجرد عنها
وإن كان ضعيفاً وإن كانت الماهية لا بشرط أيضاً مما يمتنع وجودها فلا يصح طلبها
بالأمر وهذا ليس بشيء لأن كل عاقل يفرق بين الماهية بشرط لا ولا بشرط ولو [illegible]
عين الآخر فلا يصح أن يكون النزاع في هذه المسألة مبنياً على عدم الفرق بينهما ولا [illegible]
في هذا الكلام تعريض للحاجبي على ما يشير إليه [illegible]

قال النهي للتحريم للتبادر ولذم العبد على الفعل بعد قول السيد لا تفعل ولقوله تعالى
وما نهاكم عنه فانتهوا أقول ربما يعرف النهي بأنه طلب الكف عن فعل [illegible]
أنه طلب كف عن فعل بالقول استعلاء [illegible]
من الزمان في هذا النهي [illegible] أن النهي قد يكون للتحريم وقد يكون للكراهة [illegible] والمشترك
وقد اختلف في كونه حقيقة في أيهما فالأكثر على أنه حقيقة في التحريم وهو الحق [illegible]
وقيل مشترك لفظاً وقيل بالوقف لنا على الأول وجوه الأول التبادر فإن المتبادر من قول القائل
لا تفعل التبادر علامة الحقيقة [illegible] العبد إذا قال العبد [illegible] أن الفعل
[illegible] على الفعل ولا يمنع التحريم [illegible]
[illegible] النهي [illegible]
للتحريم [illegible] ولا يعلم خارج
[illegible] قال وهل المطلوب بالنهي الكف
[illegible]
[illegible] أقول اختلف
في أن المطلوب بالنهي ما هو فالأكثر على أنه المطلوب به كف النفس عن الفعل المنهي عنه
[illegible] أن المطلوب به ترك الفعل بمعنى أن لا تفعل وحكي
جماعة كثيرة من الأصوليين [illegible]

العرف [illegible] على أن [illegible] الكف عنه بل [illegible]
تحقق الفعل عنه وعلى خطوره بالبال [illegible] على أن الكف غير مطلوب في التكليف [illegible]
لم يصدق الامتثال بدونه ولا يجوز العقلاء المدح على مجرد الترك [illegible]
قالوا التكليف [illegible] والترك نفي محض فلا يكون مقدوراً لأن القدرة لا
بد لها من أثر والعدم ليس بأثر فلا يكون متعلق التكليف وأن العدم [illegible]
حاصلاً قبلياً فالتكليف به موجب تحصيل الحاصل وهو محال [illegible]
بالنهي والثواب عليه لا يترتب على عدم الفعل [illegible] فإنا نعلم أن
[illegible] الأشياء لا يكون [illegible]
والجواب [illegible] أن العدم لا يكون [illegible]
وحاصله أن المكلف له أن لا يفعل الفعل [illegible] وله أن يفعل [illegible]
استمرار [illegible] الأحكام [illegible]
من كون الثواب لا يترتب إلا على الكف [illegible] الثواب على الترك [illegible]
الكف وبه يبطل ما قالوه قال النهي للدوام عند الأكثر والمرتضى وأتباعه كالأمر في التكرار
[illegible] ثم
[illegible]
[illegible] الطبيب
[illegible] التوقيف [illegible]
والتصريح [illegible] أقول النهي المطلق المجرد عن التقييد بوقت أو شرط [illegible]
هل يفيد الدوام في الانتهاء [illegible] الاشتهار [illegible] كان
[illegible] فيه [illegible]
[illegible]
[illegible] العلامة [illegible]
بعضهم إلى أنه لا يفيد تكرار الانتهاء عنه في كل وقت [illegible]
النطق بالنهي [illegible]

هذا القول إلى التحريم لنا على الأول أن السيد إذا نهى عبده عن فعل [illegible] كان يمكنه إيقاع
الفعل فيها [illegible] السيد [illegible] وكان عند العقلاء
مذموماً [illegible] الفعل [illegible] بزمان يمكن إيقاع الفعل فيه [illegible]
السيد [illegible] الذم [illegible] ولنا أيضاً أن العلماء
[illegible] بالنهي على دوام الانتهاء عن الفعل ولا يخصصونه بوقت دون وقت
واستمر ذلك منهم [illegible] ولو لم يكن الدوام
[illegible]
[illegible] على [illegible]
أجيب [illegible] النهي [illegible]
[illegible]
ونحن نعلم من أحوالهم [illegible]
[illegible] الاعتقاد ولو كان
[illegible] الخلاف
[illegible]
فلو لم يكن النهي للدوام لكان [illegible]
[illegible] قلنا [illegible]
بعدم الدوام [illegible] التراخي [illegible]
والثاني أنما يترتب على النهي [illegible] الثواب [illegible]
بعدم الدوام [illegible] مشتركاً بينها وبين التكرار
العلم بأحدهما [illegible] أن النهي [illegible]
[illegible] بأن النهي لا يفيد [illegible] الانتهاء في الوقت الذي يلي [illegible]
كما نقلناه [illegible] مشتركاً بينها [illegible]
إلى أن يظهر [illegible]

العيثة على تقدير النهي وقد استدل صاحب المنهاج على أن النهي للدوام بأن المراد بالنهي منع المكلف
من إدخال ماهية الفعل المنهي عنه في الوجود وهذا إنما يصح لو كان النهي للدوام إذ لو أتى بها
[illegible] كان قد أدخله في الوجود [illegible] مخالفاً لمقتضى النهي [illegible]
أن [illegible] النهي منع المكلف من إدخال ماهية الفعل [illegible]
أن [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] في النهي [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] إفادة النهي الدوام [illegible]
والمرة أخرى أما الأول [illegible] ولا تقربوا الزنا ونحوه وأما الثاني [illegible]
لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى [illegible] هذا النهي [illegible] الصلاة
[illegible] قول الطبيب للمريض لا تأكل اللحم [illegible]
[illegible] الاشتراك [illegible] المجاز [illegible]
بينهما [illegible] للدوام [illegible] بالمرة [illegible]
[illegible] التكرار
[illegible] للدوام [illegible]
أن الكلام في النهي المطلق المجرد عن القرائن [illegible]
[illegible] عدم الدوام [illegible]
[illegible] الصلاة [illegible]
[illegible] التصريح بالدوام [illegible]
[illegible] إلى النصوصية [illegible]

في شيء منها وقد تقدم شرح هذا الجواب في الموردات بعد ما بينا لك هذا لا يخفى ما فيه عبارة
العضد قال النهي في العبادة لعينها او جزئها او شرطها يدل على فسادها لكن ينبغي ان يعلم
به فهو غير المأتي به فلا امتثال فلا امتناع مع فساده لكنه يدل من وجه على حسنه وامتناع
مع رجحانها اقول النهي اي قد يكون لعينه بان يرجع النهي الى نفسه وقد يكون لجزئه بان
يرجع النهي الى جزئه وقد يكون لامر خارج عنه وعلى كل واحد من هذه الاقسام اما في العبادات
او المعاملات فان كان النهي في الشيء لعينه او لجزئه او لشرطه فقد اختلف العلماء في ان ذلك
هل يدل على فساد المنهي عنه ام لا ونعني بالفساد عدم ترتب الاثر المطلوب من ذلك الشيء كسقوط القضاء
وموافقة الامر في العبادات وحصول التمليك ونحوه في المعاملات وعلى القول بالدلالة على الفساد
فهل هي في العبادات فقط دون المعاملات او فيهما وعلى التقديرين هل دلالته على ذلك
من حيث اللغة بمعنى ان لفظ النهي كذلك او لا لانه من حيث الشرع بمعنى ان النهي في عرف الشرع
او بحسبها شيئا اكثر اصحابنا على ان النهي في العبادات فقط يدل على الفساد ودلالته عليه
لا لغة الا ان يدل دليل منفصل على الصحة فنحكم بها وهذا هو الحق وقيل يدل على الفساد
لغة ايضا وقيل يدل على الفساد فيهما الا ان يدل دليل على الصحة والحنفية ذهب
وقيل لا يدل الا على الصحة ويحكى عن ... انه ... على عدم الفساد
ان الخلاف في كون النهي يقتضي الفساد او الصحة ليس خلافا في ان النهي ... في النهي
المراد به التحريم او التنزيه ... فهذا محل الخلاف في كونه يقتضي الفساد او لا ... كالنهي
عن الزنا وشرب الخمر ... ليس محلا للخلاف ... الفساد او الصحة معنى لنا على ان النهي
في العبادات يدل على الفساد شرعا ان النهي يقتضي كون المنهي عنه مفسدة فيكون منهيا عنه
يقتضي كون المأمور به مصلحة ... فلا يكون الاتيان بالمنهي عنه اتيانا بالمأمور به اذ يستحيل
ان يكون الشيء الواحد مأمورا به ومنهيا عنه فلا يجزئ المكلف الاتيان بالمنهي عنه عن عهدة التكليف
بالامر بالمأمور به فلا يحصل الامتثال ولا معنى للفساد الا ذلك ... على ... ان
الاتيان بالمنهي عنه لا يكون اتيانا بالمأمور به ان الامر اذا لم يتناول المنهي عنه لم يكن
بشيء المأمور به ... بعض المأمور به لا يكون اتيانا بعبادة ليوصف بالفساد او الصحة

ليست عبادة مع ان اطلاق النهي في العبادة يدل على الفساد ويمكن الجواب بملاحظة ان المراد
من العبادة الصورة المخصوصة كما يشير به على الجواب كلام محمد بن الحسن الشيباني ... عمر
فان قيل الليس بعض العلماء ذهب الى صحة الصلوة في الدار المغصوبة وحصول الامتثال
لها مع كونها منهيا عنها بناء على انه يجوز ان يكون الشيء الواحد حسنا باعتبار احدهما ويكون مأمورا
به باعتبار الآخر منهيا عنه فان السيد اذا امر عبده بخياطة الثوب ونهاه عن الكون في مكان
فاما علم ان العبد اذا خاط الثوب في ذلك الموضع امتثل الامر بالخياطة وخرج عن العهدة
كان عاصيا بالكون في ذلك الموضع فكلما ما ذهب اليه بعض نحن لا يلزم الا بيقين ... الصلوة
في الدار المغصوبة انما كان منهيا عنها باعتبار الكون الذي هو جزء منها اذ التصرف في ملك الغير
فيكون معصية فيستحيل ان يكون متعلق الامر والا لزم ان يكون ذلك الكون مأمورا به ومنهيا عنه
وذلك لا يحتمل وان تعددت الجهة واما حكاية العبد فلا يكون مطيعا باعتبار ان ما خاط في الخياطة
من دون التقييد بمكان دون آخر فيخاط فقد امتثل في ماهية الخياطة على ... المكان المنهي عنه
وهذا غير ما نحن فيه وانما يكون نظيره ان لو امره بخياطة الثوب ونهاه عن الخياطة في مكان
وفرع اذا خاط المرء في ذلك المكان المخصوص لم يكن مطيعا بتلك الخياطة بل كانت معصية محضة
بلا اشكال وهذه نظير ما نحن فيه فان الشرع امرنا بالصلوة ونهانا عن ان نصليها في الدار
المغصوبة فاذا فعلت فيها كانت معصية محضة فان قيل المنهي عنه وقوع الخياطة في المكان
المغصوب لا الخياطة والمفروض فلا منافاة بين كون وقوع الخياطة في ذلك المكان
عند كون الخياطة منها مطلوبا مأمورا بها قلنا لما ان وقوع الشيء في المكان ليس امرا
منفصلا عن الشيء الواقع فيه فليس هناك الا جهة النظر فانما النهي عن وقوع الشيء في مكان
النهي عن الشيء حال كونه واقعا فيه كما لا يخفى بحيث وهو ان النهي انما وقع عن الكون في المكان
المغصوب لا عن الصلوة ويمكن ان يقال ان الكون ليس جزءا من الصلوة ولا شرطا لها بل هو احد لوازمها
مطلق مثل الحيز الذي هو من ضروريات الجسم من حيث هو جسم نعم هو امر مقارن لنفس الصلوة كالخياطة
والكتابة واما ان الدليل على الفساد للنهي فلان الفساد عدم ترتب الاحكام الشرعية
المقصودة من ذلك الشيء كسقوط القضاء وموافقة الامر في العبادة وحصول الملك بالبيع وفي

البيوع والطلاق ونحو ذلك وظاهر ان ذلك لا يناسبه وضع الشارع الذي هو احكام شرعية قد شتملها
النهي فلا يصح ان تكون مقصودة فيها ودخل النهي على ان الحرب قد تنهى عن الطاعات
شرعا والاحكام الشرعية وهي تقدر ان ذلك هي حقيقة وحج فلا يكون القرب يوضع لفظ
ولنا ايضا على ان النهي يدل على الفساد في العبادة ان النهي لو لم يدل على الفساد لم يكن
هناك حكمة او حيث ... مقول الحكمتين اما ان يكونا متساويين او يكون
النهي حجة او راجحة على التقدير الاول ولا يمتنع النهي فان الحكمتين اذا تساويا تعطلتا
فامتنع النهي وعلى التقدير الثاني يكون النهي اولى بالامتناع اذ يفوت الزائد من مصلحة الصحة
هي مصلحة خالصة لا مساوى لها من جانب النهي وعلى التقدير الثالث حيث تنتفي الصحة لفوات
الزائد من مصلحة النهي التي هي مصلحة خالصة لا مساوى لها من جانب الصحة وهذا الدليل مما
استدل به الحاجب ايضا على الفساد لكنه جعله دليلا على الفساد في المعاملات ايضا وعورض
بانا لا نسلم ان مصلحة النهي راجحة في ... الامر ... منه يكون ... بالمكلف المنهي عنه
المصلحة الراجحة تساوي مصلحة الصحة بمعنى ترتب الاثر الحاصل على ... نظر في ذلك ان مصلحة النهي
عن الخمر احجز على مصلحة ترك الصلوة ... اذا شرب ... تلك المصلحة الراجحة فالراجح
ذكر مصلحة ترك الصلوة بالنسبة الى فعلها وكذا نقول مصلحة ترك البيع وقت النداء
على صحته بمعنى استتباع الاثر وهو اباحة الانتفاع المعوض لكنا نقول هذا الاعتراض انما يرد
بالنسبة الى غير العبادات واما بالنسبة الى العبادات فالدليل تام لا يرد عليه شيء وبيان ذلك
ان الشارع في العبادة لما كان عبادة ثم يحصل الحكم ترتب على شيء ما يجوز ان يكون الشيء
حراما ولا يتخلف احكام المترتبة عليه عنه كما ذكرنا النظائر ... الفساد في العبادة فلما كان
عبادة فعدم كونها مرادة لله اذا الصحة فيها كونها مرادا له وظاهر ان الشيء اذا كان
منهيا عنه على جهة ... لا يكون مرادا لله اذ ... المصالح ... لم تكن الحكمة ...
لم يكن ... ولا ينبغي العبادة صحيحا ان لا معنى للصحة الا كونها على وفق ارادة ...
ان في ... يكون في ادلة ... غير مرادة ثم ... المكلف المنهي عنه ... مصلحة النهي
... اذ ... ان يكون غير مرادة لله مرادة لو هو ... جدا ولانك غير العبادة ...

معنى صحتها ترتب احكام اخر عليها ولا مانع من كون الشيء مرجع حكمة فيه على حكمة ثبوت كونه حراما
ومع هذا ترتب عليه تلك الاحكام فان المكلف اذا اساء عليه دخلت الصلوة ومنهي عن البيع ...
ومع هذا اذا باع ترتب عليه احكام الملكية ولكن ... وكذا لو ازال النجاسة بالماء المغصوب
فانه حرام مع ترتب الطهارة عليه وكذا لو ذبح الشاة بسكين الغير فانه حرام مع ترتب الحل على الذبح
هاهنا بحث ... الحاجب ... على ... ذلك بحث استدل به على الفساد مطلقا وكذا العضد من حيث ... ان
اعترضه بجريه في العبادة ايضا كما لا يخفى قال والنهي ساوى العبادة وغيرها والدليل تام
جار فيه والمباحث مستلهمة اقول ذهب الشيخ الطوسي وبعض اصحابنا الى المساواة بين العبادة
وغيرها في كون النهي يدل على الفساد فيهما وهو ... الى ... في العبادات للنساء في غيرها
فان كون الشيء حراما لا ينافي كونه علة في ترتب حكمه ... من ... الاحكام بخلاف العبادة
فانها لما كانت مأمورا بها استحال تعلق النهي بها لاستحالة اجتماع الامر والنهي بالنسبة الى شيء واحد
فلو تعلق النهي بها لظهر انها غير مرادة فتكون فاسدة اذ لا معنى للفساد في العبادة الا عدم كونها
فان قيل اليس النهي عنه قبيحا ومعصية فلا يكون صحيحا سواء كان عبادة او غيرها ايضا فقد ذكر
من دخل في ... ما ليس منه فهو رد وايضا كانوا يستدلون بنفس النهي على الفساد واستمر ذلك
ثم من غير نكير قلنا في الجواب عن الاول ... ان ... المنهي عنه قبيح ومعصية ان اردتم انه ليس مما
ولا مأمورا به ... ولا يفيد وان اردتم انه لا يترتب عليه الاحكام فغير مسلم وما المانع من ان يكون
حراما ومع هذا يترتب عليه احكام فان الوطء في الحيض حرام مع هذا ترتب عليه احكام من لحوق الولد
ووجوب المهر والتحليل للزوج الاول وعن الثاني بان معنى كونه ردا انه غير مقبول طاعة
ولا شك ان المحرم لا يقع طاعة وقربة اما انه لا يترتب عليه الحكم فلا وما المانع من ان يكون حراما
ومع هذا ترتب عليه احكام دونه الحكم ... وهو ان غاية ما يدل عليه هذا الخبر ان الفعل المنهي عنه
الذي وما المانع ان يكون ترتب الاحكام عليه في الدين ... بانما لا ... ان السلف يستدلون
بنفس النهي على ذلك ... ان يكون ... فانهم قد حكموا بالصحة في مواضع
اخر مع وجود النهي على ان الاستدلال من كلهم ممنوع بل كان من بعضهم ولا حجة في قول بعضهم
على انه يجوز ان يكون ذلك لكونه مذهبا له فان قيل يجد كثيرا من المحرمات فاسدة وانه

يكون عبادة كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم والنهي عن الزنا ونحو ذلك فلا يتم ما ذكره من ان النهي
عن الافعال الحسية لا يدل على الفساد بتة قلنا نحن انما نقول ان النهي في غير العبادات لا يدل على
الفساد بنفسه ولا ينافي ذلك ان يقوم دليل في بعض الصور من خارج يدل على الفساد فيها فيبطل
الرد واذا عرفت ما قلناه ظهر لك ان كلام الاستاذ المحقق في قوله والدليل لا يتم تمامه جاز فيه
شيء بعدم تمام الدليل وكأنه نظر الى استدلال الحاجبي بالدليل الثاني على الفساد فيها فلذا حكم
[illegible] معنى فقد تبينا لك انه قلم في العبادة وان الاستدلال به في غيرها غير جيد هذا تحقيق الكلام
قال ابو حنيفة والشافعي يدل على صحة المنهي عنه والا لامتنع فلا يمنع ولكان غير الشرعي كالامساك
في العيد لا الصوم الشرعي قلنا اتباعه لهذا المنع والشرعي في الصورة المعينة
فدع النقض بصلاة الحائض وبيع الملاقيح **اقول** من الحاجبي الثاني بان النهي لا يدل [illegible]
الشارع لم يقتصر على ذلك بل زاد عليه انه يدل على صحة المنهي عنه ورتب على ذلك انهم حكموا بانعقاد
يوم النحر لو نذره وصحته بناء على انه نهي عنه فلو نذر صوم يوم النحر انعقد نذره فاذا صامه خرج
عن العهدة وان فعل حراما وينسب هذا القول الى ابي حنيفة وتلميذه محمد بن الحسن الشيباني واستدل
على ذلك بوجهين احدهما ان المنهي عنه لو كان فاسدا لكان ممتنعا عنه فلا يمنع منه لاستحالة
تحصيل الحاصل وليس هو كذلك لقول النبي صلى الله عليه وسلم [illegible] لو لم يكن صحيحا
لكان النهي عنه غير المعنى الشرعي واللازم باطل اما الملازمة فلان المعنى الشرعي هو ما كان
مستجمعا واذا لم يكن صحيحا معتبرا لم يكن شرعيا واما بطلان اللازم فلانا نعلم قطعا ان النهي عن
الامساك يوم النحر ونحوه انما هو الصوم بالمعنى الشرعي لا المعنى اللغوي الذي هو الامساك فانه لا
[illegible] انما تحمل على موضع الشرع لا غيره فيكون المراد الصوم المعنى الشرعي المعتبر في الشرع
والجواب عن الاول بمنع الملازمة الثانية بانه لو كان ممتنعا لمانع منه فيجوز ان يكون تأكيدا
لهذا المنع [illegible] وانما اشار بمنع من المنع والحاصل انه لو ثبت الفساد من هذا الدليل
[illegible] واما اذا كان الفساد بغيره وهذا كافي تحصيل الحاصل [illegible] تحصيل الذي
[illegible] المحال تحصيله من هذا التحصيل وعن الثاني بان المراد من الشرعي هو المسمى
الاسم وهو ذو الصورة المعينة سواء صح ام لا كما تقول صلوة صحيحة وصلوة فاسدة [illegible]

الملازمة

الملازمة على تقدير وعلى الدليلين النقض بصلاة الحائض وبيع الملاقيح فان كلا منهما منهي عنه
بقوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك وكذا في نظيره وليس شيء منهما صحيحا اتفاقا فان حمل على
على المعنى اللغوي فلا يكون صلاة شرعيا والنهي عنه انما يكون في الافعال الشرعية قلنا الا
[illegible] في المعنى اللغوي من انه كان ممتنعا عنه لمانع وابطال المعنى اللغوي في صلوة الحائض
ليس ممتنعا منه اتفاقا فلا معنى للحمل عليه كما لا يخفى **قال** المطلب الثاني في العام وفيه
قيل العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له وينتقض عكسا بالمثنى والرجال ان اريد الموصول
وبالرجل ولا رجل ان اريد الاجزاء فتعين الاعم فانتقض طردا بزيد بن عمرو زيد بن وبالجمع
وقد يستند بمجازات **اقول** لما فرغ من الامر والنهي شرع في العام والخاص وقدم العام
ثم ان العام قد عرف بتعريفات كل منها لا يخلو من خلل فاراد المصنف بيان ذلك فالاول تعريف
الحسن البصري حيث عرفه بانه اللفظ المستغرق لما يصلح له اي لجميعه فان ما للعموم والمراد بالمستغرق
معناه اللغوي يعني ان لا يخرج عنه شيء من المستعمل الذي يمكن ان يصدق عليه الاصطلاح فانه
توهم تعريف الشيء بنفسه وهذا التعريف غير مستقيم فانه اذا اريد بالموصول في التعريف الجزئيات
ان يكون عموم اللفظ باعتبار استغراقه لجميع جزئيات مفهومه كان غير منعكس لخروج نحو الرجال
والقوم ونحوهما من الجموع المستغرقة الشاملة فان المذهب المنصور الذي عليه الجمهور ان عموم
الجمع باعتبار كل من اجزاءه جزئياته بدليل جاءني الرجال الا زيدا ونحو فلا يصدق عليه انه مستغرق
بجميع الجزئيات بل جميع الاجزاء واذا اريد بالاجزاء على ان يكون عموم اللفظ باعتبار استغراقه لجميع
ونحو مثل الرجال لكن يخرج الكثير افراد العلم كالرجل ولا رجل ونحوهما لانهما مستغرقة لجميع الجزئيات
فتعين ان يراد الاعم من الاجزاء والجزئيات على ان يكون عموم اللفظ باعتبار شموله لجميع ما يصلح
يكون مشتملا عليه من الاجزاء او الجزئيات ونحو فينتقض طرده بدخول المثنى المنكر كزيدين
والجمع المنكر كزيديين والحمل نحو ضرب زيد عمرا والعدد كعشرة ونحوها لان كلا منها مستغرق
لما يشتمل عليه من الاجزاء واعلم ان نقض طرد التعريف بهذه الاشياء لا يرد على ارادة الاجزاء
من الموصول سواء كان بنفسها او في ضمن المعنى العام اشار اليه فظهر ان التعريف على تقدير
ارادة الاجزاء فقط من الموصول غير مستقيم طردا وعكسا وقد يجاب عن ذلك باختيار الشق الاول

على ان يكون عموم اللفظ باعتبار شموله لجميع جزئيات مفهومه ونقول ان عموم الرجال ونحوه انما هو
باعتبار كل جمع جمع لا واحد واحد وهذا الجواب اجاب التفتازاني في شرح الشرح وهو جواب فاسد
وعموم بذلك المعنى يستلزم بحرانه مفهومه فان الثلاثة مثلا رجال تندرج فيه بنفسها وكذا
الاربعة ايضا رجال فتندرج فيه في ضمنها لا لكل من حيث هو كل رجال فيكون معتبرا فيه وكذا
الى غير ذلك من الجماعات متعددة فيه فلو اعتبر كل جمع جمع كان تكرار الحصا ولذلك ترك ... وكونه
يكون بانه كالمثنى في العموم وقد يجاب عن ذلك باختيار المعنى الاعم على ان يراد فيه وقيد بكونه
غير محصور فيكون المعنى ان العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له من الجزئيات او الاجزاء
من غير حصر فيخرج تلك الاشياء ولا يخفى تحكم والحق ان العام انما يتناول كل واحد واحد
لهذا الاعتبار لا باعتبار المجموع من حيث المجموع ثم **قال** وزاد الحجرى بوضع واحد ليلا
يخل طردا بالمشترك وبدونه وعكسا ايضا **اقول** لما كان التعريف المذكور يصدق بدون
بالتحاد المتعددة يخرج عنه اللفظ المشترك العام بالنسبة الى جميع افراده معنى واحد فقط
معانيه ويدخل فيه المشترك بالنسبة الى جميع معانيه المتعددة لعدم كونه مستغرقا لجميع ما يصلح له
الاول مثلا اذا اريد من العين جميع افراد الباصرة الناظرة فقط لم يصدق عليه انه مستغرق
لجميع ما يصلح له فانه يصلح للباصرة والذهب والشمس وغيرها وليس مستغرقا لها على ذلك التقدير
بطل لانه باعتبار شموله لجميع افراد معنى واحد عام وباعتبار شموله للمعاني المتعددة غير عام ...
يخرج عن التعريف الشامل لجميع افراده حقيقة وبعض اللفظ المستعمل في الحقيقة والمجاز
وهو فاسد فزاد الحجرى على التعريف قيد بوضع واحد قال في المحصول وقولنا بوضع واحد احترز به
عن اللفظ المشترك او الذي له حقيقة ومجاز فان عمومه لا يقتضي ان يتناول مفهوميه معا بل
كلامه وحاصله انه لو لم يقيد بوضع واحد لاختل الطرد باللفظ المشترك المستعمل في معنييه وكذا
وعكسا ايضا لانه لو لم يقيد بوضع واحد لاختل عكس التعريف ايضا حيث انه يخرج عنه اللفظ
المشترك المستغرق لجميع افراد معنى واحد فقط من معانيه كالعين فان قيل لم يرد الحجرى ذلك القيد
القيد الا لدفع خلل طرد التعريف بالمشترك فقط بل لدفع الخلل الحاصل من النقض بالمشترك طردا و
عكسا يرشد اليه انه قال فقلنا بحسب وضع واحد احترازا عن اللفظ المشترك وهو كقوله انه

احترازا

احترازا عنه لدفع الخلل طردا او عكسا ولهذا المعنى صرح التفتازاني في شرحه فقال قول الحجرى
عموم لا يقتضي ان يتناول مفهوميه معا ظاهر في انه نقض بالمشترك باعتبار الطرد فقط ثم
ثم ان الظاهر ان التعريف على تقدير عدم اخذ هذا القيد مستقيم لان المتبادر منه ما يصلح له اللفظ
بحسب اطلاق واحد فاللفظ المشترك لا يصلح باطلاق واحد لجميع معانيه وكذا الحقيقة والمجاز
قال الغزالي اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا وينقض عكسا بالموصول
والمثنى طردا بالمثنى والجمع المجرد وقد يصلح بتكلفات **اقول** عرف الغزالي العام بانه اللفظ
الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا فقوله اللفظ الواحد يخرج به المركب
كالعين المطلق الى معانيه فانه دال على لفظين بل من جهة واحدة بل في جهات فان يدل على
الباصرة من جهة ومعنى الشمس والجارية من جهة ومعنى ونحو ذلك ويدخل فيه ايضا بالنظر الى اتحاد
معنى واحد لانه لا يدل من جهة واحدة وقوله على شيئين فصاعدا يخرج به نحو رجل وعن ...
النكرات المثبتة فانها تتناوله او شيئين ليس بتناول بل تناول احتمال ثم ان التعريف المذكور غير منعكس
العكس والطرد اما الاول فلخروج الموصولات فان العام فيها هو الموصول مع الصلة
لا يصدق عليه انه لفظ واحد وكذا يخرج المعدوم والمستحيل فانه عام بالنظر الى كل مستحيل
ومعدوم لا يصدق على شيء واحد لان المعدوم ليس بشيء كما بين انه لا شيئية قبل الوجود واما الثاني فلدخول
المثنى والجمع المجرد عن اللام والاضافة وكذا الجمع المعهود فان كلا منها يدل على شيئين فصاعدا
وقد يتكلف في الجواب عن الاول بان العموم انما هو الموصول فقط واما الصلة فلا مدخل لها
في الاتصاف بالعموم وانما هي لدفع الابهام الحاصل في الموصول سلمنا ان العموم للمجموع لكن
انه ليس بلفظ واحد فان اللفظ الواحد هو ما لا يتغير ولا يتعدد بتعدد المعاني كالرجل فانه
اريد به زيد وعمرو وبكر فهو واحد والموصول كذلك فالزم صلته يصح ارادة المعاني المتعددة
منه فان قولك الذي يأتيني يصح ان يراد به زيد او عمرو او غيرهما واما حكاية المستحيل فنقول
ان المراد ما هو شيء لغة لا كلاما والمعدوم كذلك واما المثنى والجمع المجرد فليس
تناولهما للاثنين وكل جمع تناولهم ولا تناول احتمال الى ان المثنى لا يدل على شيئين
فصاعدا وان المعنى يلزم عموم الجمع نكرة وهو ما لا يرد النقض بها بوجه **قال**

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ثم وهو بكل شيء عليم فيبقى شاملاً لما عداه فيصدق الاغلبية والحق في الجواب ان التخصيص بدليل موجب لان يحمل على الخصوص لا يمنع حقيقته وهو دليل المجازية في الخصوص وابطل حملها على الاغلبية بانه تحكم اذ لم يدل الدليل على خلافه واو كنا قدمنا لتشكل انها حقائق في العموم عليه احتج القائل باشتراك هذه الصيغ بانه قد استعملت في العموم تارة وفي الخصوص اخرى بل استعمالها في الخصوص اكثر والاصل في الاستعمال الحقيقة والجواب ان مطلق الاستعمال لا يوجب الحقيقة بل هو اعم منها ومن المجاز وحيث بينا كونها حقائق في العموم فيكون مجازاً في الخصوص دفعاً للاشتراك اذ لا دليل عليه سوى الاستعمال

المفرد المعرف بلام الجنس قد اختلف في كونه للعموم اولا والمعظم على عدمه منها وذهب العلامة كابيه الى انه في حكم الجمع وجماعة الى انه ليس واستدل العلامة بثلاثة وجوه ذكر المصنف في الحاشية منها وجهين الاول ان قولنا الرجل الكافر المائة كلام صحيح وليس فيه دلالة على ان الكل جميع الاحياء وشرب جميع الماء ولو كان للعموم لدل على ذلك الثاني انه لو كان للعموم لصح تاكيده بكل واجمع والتالي باطل اذ لا يصح ان يقال جاءني الرجل كلهم واجمعون الثالث انه لو كان للعموم لصح وصفه بالجمع وهو باطل فانه لا يصح جاءني الرجل العلماء والجواب اما عن الاول فلان كونه للعموم لا ينافي حمله على غيره للقرينة لان اللفظ انما يحمل على معناه الحقيقي اذا امكن وقرينة ما نحن فيه واضحة فان القرينة تخصصه فانا نعلم قطعاً ان القائل غير متمكن من اكل جميع الاخباز وشرب جميع المياه فالقول الحق في الجواب عن هذا ان اللام للعهد الذهني الذي المراد منه خارجاً ما يطابقه الماهية الكلية في الذهن كما في قول القائل ادخل السوق فانك تريد واحداً من الاسواق المطابق للماهية ولا كلام في عدم عمومه مثل هذا وعن الثاني والثالث بمنع الملازمة وتسند بان كون التأكيد بكل والوصف بالجمع بحسب اعتبار التناسب في اللفظ ان يكون المؤكد والموصوف في صورة الجمع ليصح ذلك فان قلت هذا باطل فانه الوصف بالجمع المعنى لا اللفظ اذ لو سمي جماعة من الناس بلفظ العالم قيل جاء العالم الفاضلون دون الفاضل ولو سمي رجلاً باعلام الم يجز ان يقال جاءني العلماء الفضلاء بل الفاضل فليس اللفظ معتبراً قلنا لا يرد مثل هذا علينا فان اسم الجنس المعرف بلام الجنس انما يراد به حقيقة ذلك الجنس وهي امر واحد لا تعدد فيه ولا كثرة تعتبره ثم يدخل تحتها الحقائق الخارجية

المتعددة لكونها افرادها فنقول من حيث ان المراد به الحقيقة الواحدة اعطي حكم المفرد فلم يجز وصفه وتأكيده بالجمع ومن حيث دخول الحقائق الخارجية تحتها اعطي حكم الشمول افادتها العموم فعلى هذا فقولهم الدينار الصفر والدرهم البيض شاذ باعتبارين ولهذا لا يقال جاء الرجل القصار دون ولا الرجل المؤمنون هذا والتحقيق ان المفرد المعرف باللام في كلام الشارع اذا لم يكن هناك عهد خارجي يحمل على العموم لقيام القرينة كما في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا وقولهم اذا كان الماء قدر كر ونحوه وقيام القرينة امتناع ارادة الماهية اذ الاحكام انما تجري على الماهية باعتبار وجودها خارجاً ونافيا ان يراد وجودها في ضمن فرد ما وهو مناف للحكمة اذ لا معنى لتحليل بعض افراد البيع وتحريم بعض افراد الربا ونحو ذلك فتعين ارادة العموم وهذا معنى ما قال المحقق في اصوله ان المفرد المعرف باللام اذا لم يكن حكم وكذا تمثيل مسهود فانه الحكم قرينة حال بر على انه للاستغراق

الجمع المنكر ليس من صيغ العموم فلا يحمل عليه بل على اقل الجمع وخالف في ذلك الجبائي وقال بعمومه لنا ان لفظة رجال يمكن تقسيمه الى ثلاثة والى عشرة وغيرهما فيقال رجال ثلاثة او اربعة او خمسة ونحو ذلك ومورد القسمة لهذه الاقسام ومورد القسم مغاير لا قسامه فلا يكون دالاً على شيء منها بل لا دلالة فيه على الاعلى ... واما الثلاثة فلانه يجب حمل اللفظ عليها اذ لا كلام في انه يطلق على كل واحد من مراتب الجمع في جميع المراتب حمل على جميع حقائقه فيكون اولى لاشتماله عليها ودفعاً للترجيح بلا مرجح والجواب انه حقيقة في القدر المشترك بينها فلا دلالة له على شيء من تلك الاقسام فضلاً عن ان يكون حقيقة في شيء بخصوصه فبطلت الاولوية فانه يكون حينئذ كما تحقيقه في القدر المشترك لكن الحمل على العموم على قرينة تدخل فيه جميع المراتب فيكون اولى قلنا حصول القدر المشترك بالحمل على الاقل وما عداه مؤنة زائدة منفي وذلك يوجب الحمل على القدر المشترك ... ثم دعوى الجمع للعموم كونه في الحقيقة المستغرقة كما يدعيه لانه موضوع النزاع فان الموضوع لحقيقة ... ولعله اعم من ذلك ... عموما بحيث يكون ظاهره الاولاد للاولاد لانزاع في ان جميع الرجال المستغرقة رجال حقيقة مع ... فيها افراد الموضوع له قال اقل ما يصح اطلاق صيغة الجمع عليه ثلاثة لا اثنان لتبادر الثلاثة منها ووجب للاجزء من الاجماع ... لا الاثنين وقد لهم انا معكم لهما في موسى وهارون وظاهر ما قرئ الا اثنان

فاخوتهما جماعة اعتقادهم الا للتعميم المتقدم من ان البحث في صيغ الجمع لا في لفظه اقول جامعاً في اقل ما يطلق عليه صيغة الجمع على سبيل الحقيقة خلاف مشهور وعليه الجمهور من اصحابنا والعامة ان ما يطلق عليه الجمع حقيقة ثلاثة واطلاقه على الاثنين مجاز يحتاج الى قرينة وقد صرح وقيل وعليه الشافعي ابو بكر والغزالي والبيضاوي وبعض الشافعية وهنا مذهب آخر وهو انه لا يصح اطلاق صيغ الجمع على الاثنين ولو مجازاً ونحن وان لم نلتفت اليه كيف اطلاق صيغ الجمع على الاثنين لا ينكرونها الحكمي عن بعضهم انه لا نزاع في صحة اطلاق صيغ الجمع على الاثنين وانما النزاع في انه حقيقة او مجاز ثم ان النزاع في صيغ الجموع سالماً او مكسرة ونحوهما كضمائر الجمع نحو صلين وصاما وغيرهما وليس النزاع في لفظ ج م ع لان مقام في الجمع وهو حاصل في الاثنين وغيره نحو قولنا انه حقيقة في الاثنين ايضاً فان العرب لم تنبع لمتكلم صيغة تثنية كما في المخاطب والغائب فليس لهما حال التعبير عن انفسهما بعد الاتيان بصيغة الجمع واما في نحو فقد صغت قلوبكما فقد ذكر ان الاتيان خارج عن محل النزاع وقد يصح ذكر ذلك انه من محل النزاع وليس فيه القلب حقيقة لكن الاطلاق الجمع على الاثنين حيث ان الله لم يجعل لاحد اثنين من قلب في جوفه واما ان المراد الميول والارادة المختلفة وقد اطلق القلوب عليها مجازاً بقرينة ان القلب الذي هو الجارحة لا يوصف بالصغو والمحل بل هو محل الحال حيث صح فيه عاد عليه التعريف حتى فيكون من قرب الحال من المحل في الحال وهذا هو الاظهر في الجواب لنا على ان اقل الجمع ثلاثة لا اثنان تبادر الثلاثة الى الذهن عند اطلاق هذه الصيغ وذلك آية الحقيقة وعدم تبادر الاثنين وهو علامة المجاز كما تقدم ما يظهر اهل اللغة فرقوا بين التثنية والجموع وذكروا لكل منهما احكاماً على حدة وجعلوا لكل منهما لفظاً وضمائر مخصوصة فقالوا التثنية تكون بالالف والنون والجمع بالواو والنون كالواو والياء في الاثنين ولو كان الجمع صادقاً على الاثنين لجاز ان نعطف بالواحد على التثنية والجمع والجمع على الاثنين فكذا ونحو ذلك ايضاً انهم يفرقون عدداً ثلاثة ... لفظ الجمع فيقولون ثلاثة رجال ولا يقولون بدلاً من ذلك بل يقولون رجلان وذلك كله ظاهر فيما قلنا احتجوا بادلة الاول قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس ... اراد اخوين فصاعداً لانعقاد الاجماع على حجب الام عما زاد على السدس بالاخوين ... نقول اطلق صيغة الجمع على الاثنين والاصل في الاطلاق الحقيقة والجواب انه

يحجب الام بالاخوين ليس مستفاداً من اطلاق الاخوة على الاخوين بل انما يستفاد من النص والاجماع وذلك فلا يدل على مطلوبكم الثاني قوله تعالى انا معكم مستمعون والمراد موسى وهارون فقد اطلق لفظ معكم عليهما وهو يدل على المطلوب والجواب بمنع كونهما لهما فقط وانما هو لهما وفرعون فانه لها ثلاثة سلمنا ان المراد لها اثنان لكن الاستعمال فيهما اعم من الحقيقة ونحن نقول بالتاويل لكونه مجازاً بما دون الثلاثة فيحتمل انه الثالث قوله الاثنان فما فوقهما جماعة وهو صريح في ان اقل الجمع والجواب وجهين الاول ان المراد ان الاثنين فما فوقهما تنعقد بهما صلوة الجماعة وتحصل فضيلتها لهما او انه ورد في باب السفر للاثنين فما فوقهما في ذلك كالجماعة لانه نهى عن ان يسافر الرجل وحده ويدل على ان المراد ما ذكرناه انه صلى الله عليه وآله بعث لبيان احكام الشرع لا لتعليم اللغة الثاني انا نسلم كونهما جماعة حقيقة ولا نزاع في اطلاق لفظ الجمع عليهما كيف وهو مبني من شيء الى غيره وصدق هذا المعنى على الاثنين ظاهر لا مرية فيه وانما النزاع والبحث في اطلاق صيغة الجمع عليهما وهو خارج من محل النزاع ذكر الشيخ العارف محي الدين صاحب الفتوحات المكية فيها ان الدولي يسود ام ثم بعض الوقائع فقال له ما اقل مراتب الجمع وكنت ذهب قوم الى انه ثلاثة وقوم الى انه اثنان فما الحق فقال له اخطأ هؤلاء بل ينبغي ان تحصل ويقال الجمع اما زوج او فرد فاقل مراتب الاول ثلاثة واقل مراتب الثاني اثنان قال التخصيص قصر العام على بعض ويطلق على قصر غيره كثيرة اقول التخصيص قصر العام على بعض مسمياته مناولاته كقصر المشركين على الحربي في قوله تعالى فاقتلوا المشركين ... وما اريد به جميع ما تناوله ... ثم خرج بعضها كما قال ويدل البعض وما لم يرد به الا بعض مسمياته كما في جزئه لكنه قد يطلق التخصيص على قصر اللفظ على بعض ما يتناوله وان لم يكن اللفظ عاماً كما في العشرة المخصوصة على خمسة بالاستثناء ونحوه فانه لفظ العشرة قد خصصت كما في قصر المعهود في المسلمين المعهود في جماعة اذا قصر على بعضهم بالاستثناء او نحوه وفي الحاشية والضابط ان كل ما يصح تاكيده بكل يصح تخصيصه وما لا فلا كما قيل ولهذا يرد على ما ليس بعدد فانه يخصص ولا يؤكد ونحو الماء الراكد فانه يؤكد ولا يخصص بل لا اطلاق له لعدم عمومه انتهى وحاصل ما ذكره من الضابط ان ما يؤكد بكل يكون ذا اجزاء يمكن افتراقها حساً او حكماً فيمكن القصر على بعضها وما ليس كذلك لا يمكن فيه واما الاعتراض الاول فاورد عليه بعدم

معنى الثاني كتخصيص واما الثاني فيمكن ان يقال المراد من قولهم كل ما يصح تأكيده بكل يصح تخصيصه باحد
المعنيين المذكورين للتخصيص والتعريف بما يصح تحقق التخصيص فيه بالمعنى الثاني وهو كذلك
لتعدد كل ما يصح تأكيده يصح تخصيصه بالمعنيين المذكورين فان الشرط ونحوها جار
يصح تأكيدها ولا يصح تخصيصها الا بالمعنى الثاني فقط **قال** وهو اما متصل كالشرط و
والغاية وبدل البعض والاستثناء المتصل او منفصل وهو غيرها **اقول** المخصص اما ان
يستقل بنفسه بان لا يحتاج الى انضمامه الى غيره او لا يستقل والاول المنفصل والثاني المتصل
شرط نحو اكرم القوم ان دخلوا الدار او صفة نحو اكرم الرجال العلماء او غاية نحو اكرم الناس الى
ان يجهلوا او بدل البعض نحو اكرم الناس العرب منهم او استثناء متصل نحو اقتلوا المشركين الا اهل الذمة
احترز بالمتصل عن المنقطع فانه ليس من انواعه فان قولك جاءني القوم الا حمارا لا يخرج به
مسميات العام فلا يحتاج فيه بوجه بعضهم لم يذكر بدل البعض في المخصصات والحق انه منها لانه اخرج
المخصصات منها ما يخرج المذكور كالاستثناء والغاية فانهما يخرجان المذكور بعدهما ومنها
ما يخرج غير المذكور كالشرط والبدل والصفة واما المنفصل فقد يكون ملفوظا كما مر وقد يكون عقليا
القوم ثم لم يجئ زيد وقد يكون معلوما بالعقل نحو خالق كل شيء المخصص بما عداه تعالى وعلم
التخصيص بكلا الاطلاقين مما يحصل بهذه الاشياء المذكورة كما يدل عليه كلام القوم وقد
بذلك له في الحاشية **قال** العام المخصص بعد التخصيص مجاز في الباقي عند الاكثر
الاصوليين وفي كلام المص اشارة الى القول به وقالت الحنابلة حقيقة وقيل ان كان الباقي
غير منحصر فحقيقة والا فمجاز وهو مذهب ابي بكر الرازي وقيل حقيقة ان خص بشرط او صفة والا فمجاز
مذهب القاضي [illegible] في المحصول وعليه ابو الحسين البصري [illegible]
قالوا ان العام حقيقة في جميع ما يتناوله بالاطلاق واحده قبل التخصيص ليس المراد منه الجميع
مجاز لانه استعمال اللفظ في غير الموضوع له لا حقيقة ولا اشتراك والمجاز خير منه واقع
الثاني بالدليل السابق ان يقال ان الفاظ العموم في اصل الوضع للعموم فقط لا مشتركة بينه و
الخصوص وبحثه انه انما يكون مجازا اذا كان الباقي مرادا بوضع واستعمال ثان غير الاول
وليس كذلك فانه مراد بالوضع الاول والاستعمال الاول غايته انه طرأ عليه عدم ارادة المخرج

المجموع ومثله ليس بالمشترك لاحتياجه الى وضع اخر وليس بالمجاز لاحتياجه الى استعمال اخر ونقله
الى المعنى المجازي كالاول وقد يجاب عنه بانا لا نسلم انه لا يصير مجازا لتناوله ما يتناوله اولا
صار مجازا لانه لم يتناوله [illegible] من الاستغراق وبيانه انه قبل التخصيص حقيقة
لانه مستعمل في المعنى الذي ذكر والباقي بعض منه وبعد التخصيص قد استعمل في نفس ذلك الباقي
فلا يبقى حقيقة ويمكن الجواب انه قد استعمل في الباقي باستعماله تارة في الاول وكونه متناولا
لم يزل له على الحقيقة لا يمتنع على تقدير ارادته بخصوصه العلاقة وما باعتبار الحجة بان العام مع
المتصل كالشرط والصفة والاستثناء غير متناول للافراد المخرجة بل المجموع دال على الباقي
وحده ولو دل على الباقي لم يكن مخصصا فانه حين وحده يدل على جميع الافراد وبانضمام المتصل
بالباقي ولا يتناول [illegible] بذلك الاطلاق وهو الحقيقة ورد بان المركب لم يوضع وحقيقة بل المركب
موضوع بمعنى ان الاجزاء موضوعة لاجزاء المعنى بحيث يطابق المجموع فان قيل الكلام في نفس العام
وحده وظاهر انه مجاز في البعض من اعتبره حالا بالنظر الى القرينة فنقول كل مجاز لم
الحقيقة خلاف معناه المجازي قلنا لولا [illegible] يفرقون بين المتصل والمنفصل فيجعلون المتصل
اللفظ فكان المجموع لفظا دالا [illegible] بخلاف المنفصل وفيه نظر لظهور كون المراد بالعام
معناه الحقيقي وكون القرينة متصلة او منفصلة غير نافع في ذلك فان قيل لو كان التقييد
يوجب التجوز للزم المجازية في نحو مسلمون اذا اريد به الجماعة وكذا المسلم ان اريد به الجنس
قلنا فرق بين الموضعين وايضا بان الواو في مسلمون كالالف في ضارب والواو في مضروب
الهاء جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد موضوع لمعناه والالف واللام في المسلم وان كانت كلمة على حدة
في العرف كلمة واحدة [illegible]
لظهور الامتياز بين العام المخصص وكون كل منهما [illegible] حقيقة ولان المفهوم من الدالة
الباقي في لفظ العام وهو غير معناه الموضوع له على ما سبق **قال** ويجوز في الامر الى
تخصيصها بمتصل او منفصل في محصور بقليل الى اثنين وفي غيره ان يبقى جمع يقرب من مدلوله لنا
[illegible] **اقول** اختلفوا في القدر الذي يجب انتهاء التخصيص اليه على اقوال الاول جوازه الى الواحد

ذهب اليه السيد المرتضى والقفال وابن زهرة وكثير من اهل الشام الثاني الى اثنين الثالث الى ثلثة
ووجهها الى اقل الجمع ومن الثان عند الاول وثلثة عند الثاني والرابع وعليه الاكثر انه يجب بقاء
جمع يقرب من مدلول العام وهو اختيار المحقق في اصوله الا ان يستعمل في حق الواحد على
سبيل التعظيم الخامس التفصيل وعليه الحاجبي واختاره المص هنا وحاصله ان التخصيص ان كان
ابدل بعض جاز الى الواحد او كان بمتصل غيرها كالشرط والصفة والغاية او كان بمنفصل
عدد محصور قليل فانه يجوز التخصيص الى اثنين كقولك اكرم بني تميم الا كافرا او اكرم الناس
العلماء او الى ان يجهلوا وقلت لا زيد بيانا لهم ثلثة وقد كانت منهم اثنين و ان كان تخصيص
بمنفصل في عدد غير محصور او في عدد محصور لكنه كثير فانه يجب هناك ان يبقى جمع يقرب من مدلوله
والحق هذا ما اختاره المحقق من اعتبار ما يقرب منه مدلول العام مطلقا على ذلك
من قال ذلك كل من في البلد ثم فسر المرتين بواحد او اثنين او ثلثة او قال الكل كل سنة
البتاوينها الاتي وهذا كل واحد او اثنين او ثلثة او قال احدث كلا الدرام والحا اخذ
او اثناه او ثلثة فانه يعد في قوله لاغيا مخطئا عند اهل اللسان فلعله قصد بهم وجود
عدم الصحة بخلاف ما لم يبق من اللفظ كثرة تقرب من مدلوله فانه يجوز قطعا احتج المجوز
الى الواحد بوجهين الاول انه بعد التخصيص استعماله في غير موضوعه ولا اولوية للعقد
جوازه الى البعض دون البعض كم الثاني قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم
المراد بالناس الاول نعيم بن مسعود وحده باتفاق المفسرين ولم يبق اهل اللسان سيما
القرينة الدالة عليه وهو ثبت لما اتى الجواز الى الواحد مع القرينة والجواب عن الاول
عدم الاولوية فان الترجيح الموضوع لم يرجح محصل الاولوية كذا اجيب وفيه نظر اذ غاية
ارجحية ارادة الاكثر على ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل وهو المطلوب والجواب عن
ان العام بعد التخصيص مجاز في الباقي باعتراف الخصم ومر ما بيننا من ان الابد في العلاقة
المصحح للتجوز وهي منتفية عند الاكثر فانه يخل ان كل واحد من الافراد بعض من المراد
وحينئذ فالعلاقة بالنسبة الى كل واحد استعمال الكل في الجزء فيكتفي بحكم باشتمالها على
في الاول فلئن سلمنا مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد كما بيناه ومع فالمصحح للتجوز ليس علاقة

الكل والجزء لاشتمالهما والعلاقة على ذلك التقدير هي المشابهة في الاشتراك في صفة
الاشياء الكثيرة وهذا المشابهة مختصة في الاقل فلا يثبت فيه الحكم والجواب عن الثاني انه غير عام
معهود فيكون خارجا عما نحن فيه لان الكلام في تخصيص العام ورده المحقق في الحاشية بان النزاع
في التخصيص بكلا الاطلاقين لا في تخصيص العام فقط فلا يندفع دليلهم بما ذكرتم لان النزاع فيه
ايضا فلقت ويرد ايضا انه لا يجوز اطلاق العام على الواحد بقرينة فليجز تخصيصه كما مر الى
فلابد التوسل باستاع ارادة الواحد مع القرينة ويمكن الجواب بمنع صحة الاطلاق وذلك لان
الواحد ولو بالعهد فان معنى العهد انه يكون المعهود مما صدق عليه ذلك اللفظ مصداقا حقيقيا
كالانسان والرجل بالنسبة الى زيد المنافية فلا يصح الاطلاق وقيل ان الناس الكثيرين اعيانا
يثبت بخبر الواحد عن المعلوم عند الله وهو لا يثبت حكما قال واستدل اصحاب المذهب
والثالث بان اقل الجمع ثلثة او اثنان وهو ضعيف فان الكلام في اقل مرتبة يخص اليها العام
اقل مرتبة يطلق عليها الجمع وظاهر انه لا تلازم بين الجمع والعام لجواز تحقق احدهما بدون الاخر
فلا يكون اثبات لاحدهما اثباتا للآخر **قال** العام المخصص بمبين حجة في الباقي لنا ان
اقوال الصحابة امثالها في اقل الجمع لنا بقاء ما كان واحتجاج السلف فيه بلا نكير ودعوى ان الله
باجمال الكل لا الزوم لدوام الحكم لانه دون مسيس قالوا اضده قد يجعله انه في ذلك
الجميع قلنا مبين بالدليل وتحقق **اقول** العام المخصص ان خص بمبهم كان يقول اقتلوا المشركين
الا بعضهم او هذا العام مخصوص فليس بحجة اجماعا لان كل واحد من الافراد اذا فرض خارجا ان يكون
خارجا فلا يقطع بكونه معمولا في شيء منها فلا يتحقق حجية بالنظر الى شيء منها وان خص بمعين
كان يقول اقتلوا المشركين الا اهل الذمة فاصحابنا الامامية متفقون على كونه حجة في الباقي
مختلفون في ذلك على عشرة اقوال الاول انه ليس بحجة مطلقا وذهب اليه عيسى بن ابان وابو ثور الثاني
ان العام ان خص بمتصل فهو حجة وان خص بمنفصل فلا وهو قول محمد بن شجاع الثلجي والي الحسن الكرخي
الثالث ان العام ان كان منبئا عما بقي قبل وقوع التخصيص بحيث يتبادر الذهن الى الباقي كالمشركين بالنسبة الى الحربي فان الذهن ينتقل اليه لكونه من افراده فهو حجة فيه بعد التخصيص
وان لم يكن كذلك كالسارق المخصص بسارق ربع دينار فصاعدا من حرز فان العام لا يبني على ذلك

ولا ينتقل الذهن الى ذلك ما لم يثبته الا على التفصيل فليس بحجة وهو قول ابي عبد الله البصري
الرابع ان العام اذا كان قبل التخصيص لا يحتاج الى بيان كاقتلوا المشركين قبل اخراج الذمي
فهو حجة بعده وان لم يكن كذلك كاقيموا الصلاة قبل اخراج الحائض فلا لافتقاره الى البيان
بتبيين النبي صلى الله عليه وآله بقوله صلوا كما رأيتموني اصلي وهذا مذهب عبد الجبار الخامس انه حجة في اقل الجمع
من الاثنين او الثلثة وهو اقوى مما تقدم وان كان مردوداً كما ستشير اليه لنا على كونه حجة في
الباقي ان الحكم الثابت للعام قبل التخصيص كان ثابتاً للباقي والاصل بقاء ما كان
وثبوت الحكم وتوجه قبل التخصيص بحجيته في كل واحد فيبقى حجة حتى يظهر المعارض ولم يظهر
في العدد المخرج فيبقى حجة في الباقي بلا معارض فيعمل عليه وبوجه آخر المقتضي لثبوت الحكم
في الافراد الباقية قبل التخصيص ثابت بعده والمعارض الموجود لا يصلح مانعاً فيثبت الحكم لوجود
المقتضي وانتفاء المانع اما ان المقتضي ثابت فلان اللفظ الدال على ثبوت الحكم في الافراد
اعني العام والدال على ثبوت الحكم في الكل دال على ثبوته في الباقية فالمقتضي لثبوت الحكم فيها
ثابت بعد التخصيص واما ان المعارض لا يصلح مانعاً فلانه بيان ان الحكم غير ثابت في الافراد المخرجة
وعدم ثبوته فيها لا ينافي الثبوت في غيرها ولنا ايضاً احتجاج السلف بالعام المخصص في ثبوت
الحكم للباقية كاحتجاج فاطمة عليها السلام بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل
حظ الانثيين مع انه خص منه الكافر والقاتل واحتج بقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا مع انه
خص منه الربوي واستدلال امير المؤمنين عليه السلام على تحريم الجمع بين الاختين في الملك بقوله تعالى
وما ملكت ايمانكم مع انه مخصوص بالبنت والاخت وغير ذلك مما شاع وذاع من غير نكير وهو
الدليل على وجوب الاحتجاج به ولنا ايضاً انا نقطع ان السيد اذا قال لعبده اكرم بني تميم
العلماء منهم واخرج منهم زيداً او عمراً ثم ان العبد ترك اكرام جميعهم عد في العرف عاصياً
مستحقاً للذم عند العقلاء لمخالفة امره وهو دليل ظهور ارادة الباقية منه وهو المطلوب وفي
العلامة والتخريج على ذلك بان دلالة العام على بعض الافراد كالباقية بعد التخصيص غير
متوقفة على دلالته على الافراد الاخر كالعدد المخرج واذا لم يتوقف الدلالة الاولى على الثانية
فلا يلزم من زوال الثانية زوال الاولى مع تحقق اللفظ الدال على الباقية فيكون حجة فيه

لوجود

لوجود المقتضي وانتفاء المانع وانما قلنا ان الدلالة الاولى لا يتوقف على الثانية لانها
لو توقفت عليها فاما ان تتوقف الثانية عليها ايضاً او لا يتوقف فان توقفت لزم الدور لتوقف
كل منهما على الاخرى وان لم يتوقف لزم التحكم لاستواء نسبة اللفظ اليهما على السوية فلا
يكون دلالته على البعض متوقفة على الاخرى دون العكس فهو تحكم محض والجواب باختيار الشق
الاول فقولكم لزم الدور قلنا ليس دور تقدم وسبق حتى يكون محذوراً بل دور معي كما في
الموقوف كل منهما على الاخر وكما المتضايفين ولا محذور في مثله فان قيل ليس هذا دوراً
فانه يوجب ان يتوقف تعقل كل منهما على الاخر كالابوة والبنوة المتضايفين فان تعقل كون هذا
ابا لزيد يتوقف تعقل كون زيد ابناً له وليس كذلك اذ تعقل الدلالة على الباقية لا يتوقف على تعقل
الدلالة على المخرجة وبالعكس فلو توقف كل منهما على الاخر كان دور سبق قلنا المعية لا تقتضي
ان يكون كل منهما علة للاخر بل كونهما معلولي علة ثالثة واما احتجنا تعقلهما فليس بلازم في
المجيزون من حصلنا في بعض الوجوه القائل بانه ليس بحجة بعد التخصيص مطلقاً استدل بان الحقيقة وهي
العموم غير مرادة قطعاً وسائر ما تحته من المراتب مجازات والمجازات متعددة فكان اللفظ مجملاً
مترددة بينها فلا يحمل على شيء منها لعدم الاولوية واما احدها فلا يكون حجة في شيء والجواب منع
عدم الاولوية في المجازات فان ذلك انما يكون لو كانت متساوية ولا تعين لاحدها وليس هنا
كذلك فانا قد بينا الدليل على ان الباقي متعين الحمل عليه فيكون حجة فيه فقط والقائل
بحجيته في اقل الجمع استدل بان المجازات متعددة فتردد فيها والمتحقق اقل الجمع فيحمل عليه والجواب
مثل ما سبق الظهير في قالوا ان يرجع الى القائلين بالحجية في اقل الجمع هو الظاهر فالجملتان
بالواو دليل واحد وان يرجع الى المخالفين بالاوة او لكن مع القائلين بانه ليس بحجة اصلاً
فهما دليلان لكل دليل انتهى وتماحكم بان الظاهر هو الاول لان ترتيبه من مذاهب المخالف الا
ذلك ولكون مجموع الكلام منطبقاً على الدليل من غير حذف كما هو على تقدير كونه دليلين
انه على تقدير كون الكلام دليلين يكون قوله والمتحقق اقل الجمع دليل القائل بالحجية في اقل
الجمع على انه يكون احد المذهبين محذوفاً اكتفاء عنها بما تقدم تماماً القائل بانه حجة
ان خص بمتصل فقد قال ان المتصل كالجزء من الشيء فالمجموع كالشيء الواحد فلا يكون

او لازم
مجازاً اصلاً فيبقى على الحجية بخلاف المنفصل وجوز ذلك الوقوع وكذا حال من عداه المخالفين
السبب لا يخصص العام جواباً او غيره كثير بعضها عند الشافعية لقيام المقتضي مع عدم المانع واحتجاج
الاصحاب باية السرقة والظهار واللعان قالوا لو لم يخصص لجاز اخراج السبب بالاجتهاد كغيره ولكان نقله
بلا ثمرة ولفاتت المطابقة والحسن من حيث لا تفيد بمحل تقدم بعد تقدمه قلنا القطع
بارادة دخوله مانع وهذا المنع مع معرفة السبب ثمرة والمطابقة بالزيادة حاصلة والحسن
خاص   اختلفوا في ان خصوص السبب هل هو صالح لتخصيص العام ام لا وتفصيله ان اللفظ
الوارد بعد السؤال او حادثة اما ان لا يكون مستقلاً بنفسه اما الذات كقوله وقد سئل عن بيع الرطب
بالتمر فقال اينقص اذا جف قالوا نعم فقال فلا اذن او لا بل يرجع الى العرف كقوله لا الذي جواب عن قال
كل غداء او كان مستقلاً مساوياً للسؤال كما لو قيل ما على المجامع في نهار رمضان فيجاب بعلى المجامع
في نهار رمضان الكفارة في هذا الموضع يتبع ما تقدم في العموم والخصوص بلا اشكال
واما المستقل الاعم من السؤال عنه وغيره كما لو سئل عن ماء البحر فقال هو الطهور ماؤه والحل
فالسؤال المخصوص بالماء وهذا شامل لحكم آخر وهو حل ميتة البحر فلا اشكال في عمومه لانه حكم
لا معارض له واما المستقل الاخص من الجواب فيشترط في صحة الجواب ان يكون فيه تنبيه على
كما لو سئل ان في الحمل ذكورة فيقال ليس في اناث الحمل ذكورة فان ثبوت الذكورة في الذكور
على ثبوتها في الاناث حيث انها محل التمييز والزيادة كما في اشتمالها على الاناث تنبيه على اشتمالها
من الذكور ويشترط ايضاً ان يكون السائل من اهل الاجتهاد وان يتبع الوقت بحيث لا تفوت الحاجة
بالاشتغال به والا لم يجز الجواب اذا عرفت هذا فنقول النزاع انما هو بين عام مستقل على
سبب خاص سواء كان ذلك العام جواباً لذلك السبب الخاص كقوله لما سئل عن بئر بضاعة
خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه او غير جواب كما روي انه
مر بشاة ميمونة فقال ايما اهاب دبغ فقد طهر فيشملها هل المعتبر عموم اللفظ
فيتمسك به في طهورية كل ماء وطهر كل اهاب بعد الدبغ او المعتبر خصوص السبب فلا يتمسك به في
غيره فالمشهور وعليه الجمهور من المحققين ان المعتبر عموم اللفظ وخصوص السبب لا دخل له ولا عبرة
به وذهب الشافعي في احد قوليه وجماعة الى خلاف ذلك وان المعتبر خصوص السبب فالاول لنا

لنا

في الاول ان المقتضي للعمل بالعموم قائم والمعارض الموجود لا يصلح مانعاً فوجب المصير الى
العموم اما الاولى فلان المقتضي للعمل بالعموم وهو اللفظ الموضوع له محقق واما الثانية فلانه
لا منافاة بين عموم اللفظ وخصوص السبب لان السبب لا يخرج اللفظ عن معناه الحقيقي فلا يصلح
دليلاً فانا نقطع بان الشارع لو صرح وقال يجب عليكم ان تحملوا اللفظ العام على عمومه ولا
تخصوه بخصوص السبب كان جائزاً والجواب ذلك ضروري ولنا ايضاً ان الامة قد اكثروا احتجاجاً
بالعمومات التي اسبابها خاصة في ذلك انهم عملوا باية السرقة على العموم مع انها نزلت في سرقة
المجن او رداء صفوان على اختلاف الروايتين وعملوا باية الظهار مع انها نزلت في سلمة بن صخر
وعملوا باية اللعان مع انها نزلت في هلال بن امية ونحو ذلك من العمومات التي اسبابها خاصة
وتكرر ذلك من الصحابة والتابعين وشاع وذاع من غير نكير فهو كالقول الصريح على العمل
استدل الخصم بوجوه الاول انه لو كان اللفظ عاماً في السبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه
واخراجه منه بالاجتهاد كما يجوز التخصيص في غيره حتى انه كان يجوز في المثالين الحكم بعدم طهورية
بئر بضاعة واهاب الشاة وهو خلاف الاجماع الثاني انه لو كان اللفظ عاماً في السبب وغيره كان
نسبته اليهما سواء فلا يكون للسبب مزية على غيره فكان نقله وضبطه بلا فائدة وثمرة وهو باطل فان الاهم
بالعلماء نقله وضبطه وتدوينه ولتخالفوا في تعيينه ونحو ذلك مما يدل على شدة الاعتناء به
وليس في ذلك الا كون العام خاصاً به الثالث انه لو كان عاماً في السبب وغيره لفاتت المطابقة
بين الجواب والسؤال حيث ان السؤال خاص والجواب عام شامل له ولغيره وهو مما يجب نفيه عن
الشارع الرابع انه قد وقع الاتفاق منا ومنكم على ان من حلف ان لا يتغدى بعد قول القائل
تغد عندي فانه لا يحنث بكل تغد وانما يحنث بالتغدي عنده فقط حتى لو تغدى عند غيره لم يكن
حانثاً ولو كان عاماً للسبب وغيره حصل الحنث بكل تغد فيمنع منه والجواب عن الاول بمنع الملازمة
فان اخراجه بالاجتهاد انما يتم لو لم يكن مقطوعاً بدخوله في الارادة من هذا العام فانا قاطعون بارادة
دخوله فيه وهو مانع من اخراجه بالاجتهاد ولا استبعاد في ان يدل الدليل على تعين بعض افراده
حتى يصير اللفظ بالنظر اليها كالنص وفي غيرها ظاهراً فان قيل يمكن منع بطلان التالي فان ابا
حنيفة قد اخرج الامة المستفرشة من عموم قوله الولد للفراش فلم يلحق ولدها بصاحب الفراش مع انها

ووردت في ولد زمعة وقد قال عبد بن زمعة هو اخي وابن وليدة ابي ولد على فراشه فقال
ع الولد للفراش وابو حنيفة اخرج الامة من عموم الولد للفراش وهو وارد في الامة المستفرشة
ولم يمنع من اخراجها بالاجتهاد قلنا رفعه حكم السبب هو الامة المستفرشة والمخصوص [illegible]
انه لم يخرجها لانه خلاف صريح الشرع وانما اخرج غيرها بالاجتهاد واما الجواب عما ابدينا من
انتفاء الفائدة والثمرة كيف وقد ثبت بحصول القطع بدخوله وعدم جواز تخصيصه بالاجتهاد
الاطلاع على اسباب النزول والسير والقصص وانها علم الشريعة ويحوز ذلك اعظم فائدة وتوفر
ثمرة على نفس معرفة فائدة كما لا يخفى واما ثانيا فالشيخ [illegible] فان مطابقة الجواب
للسؤال ليس افادة مقتضيا وحصول الزيادة على ذلك لا يرفع المطابقة فان قلت ترك الزيادة
يحصل به تمام المطابقة قلت المحافظة على الاحكام الشرعية اولى من اللفظية على ان الاولى [illegible]
قد يترك لرعاية جهات وقد قال الرابع فان الفرض قد جرى على النحو الخاص وهو ولادة فيما
اطلق فبسبب الحث بالشك هذه فقط لا غير [illegible] تخلف عام لا يعلم [illegible]
ذكرنا في الدليل ولا يعرف ما لا يحقق فيه المانع تخصيص السنة بمثلها والاجماع والكتاب
بر وبنيه وبالمتواتر والخبر الواحد عند الشيخ واتباعه وجوزه العلامة وجماعة وقيل ان خص
قبله بقاطع وقيل بالوقف [illegible] المحقق وهو مسلم [illegible] لا يعارض ظني قطعيا او لو
النسخ اذ هو تخصيص في الازمان المفصلون انما يعارض اذا ضعف العموم بالمجازية [illegible]
اعمال الدليلين اولى من طرح الواحد [illegible] فجمعنا بينهما
النسخ للاجماع والضعف بالمجازية [illegible] التخصيص اما ان يتعلق بالسنة او بالكتاب فان
كان الاول فلا خلاف في ان يكون التخصيص لها بالسنة او الكتاب او الاجماع ولا خلاف بين علمائنا
في تخصيصها بذلك وهو اختيار المحققين من العامة ويدل عليه في الاول [illegible] في مواضع
[illegible] ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة فانه مخصص لقوله ع فيما سقت السماء العشر اذ هو
[illegible] الخمسة الاوسق وما دونها واحتجاجهم بكون القرآن تبيانا لكل شيء فلا تكون السنة بيانا
اذ لا استحالة في اجتماع المبينات فانها [illegible] على ان اتيانا بالسنة في الحقيقة
بالقرآن [illegible] على ان السنة تخصص بمثلها [illegible] الآحاد والمتواترة [illegible]

ينبغي قسمان آخران لا تشملهما العبارة في احدهما تخصيص الآحاد بالمتواتر والآخر تخصيص المتواتر
بالآحاد وكان عدم التعرض للاول لانه مما يلزم القول به ممن قال ان السنة تخصص
بمثلها كما هو الظاهر واما الثاني فللتوقف فيه دليل على الحكم الثاني اعني تخصيص السنة بالكتاب ووقوعه
ايضا في مواضع ولم يتعرض المصنف لهذا القسم لظهوره وكذا القول في [illegible] تخصيص السنة
بالاجماع بل ظاهر [illegible] وغيره من علماء الاصول انه لا خلاف فيه بين الاصوليين ومعنى ذلك ان
يستدل بالاجماع على ان المراد بعض ما يتناوله اللفظ كما مر وان كان الثاني وهو ان يتعلق التخصيص
بالكتاب فلا ريب في ان يكون المخصص له الاجماع او الكتاب او السنة فالاول لا خلاف فيه [illegible]
وقد وقع كثيرا كما خص قوله تعالى في حق القاذفين فاجلدوهم ثمانين جلدة بالاجماع على ان [illegible]
الاحرار وكما خص آية الارث بالاجماع على ان العبد لا يرث ونحو ذلك والثاني لا خلاف فيه بين
اصحابنا وعليه المحققون من العامة خلافا لبعض الظاهرية ويدل عليه وقوعه كثيرا فان
قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن مخصص بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلاثة قروء فانه عام في الحامل وغيرها فخص بالحامل واحتجاجهم بقوله تعالى لتبين للناس ما
نزل اليهم والتخصيص بيان للمراد من اللفظ فيجب ان يكون بالسنة وهو ضعيف فاولا للمعارضة بقوله
تعالى في صفة القرآن تبيانا لكل شيء وثانيا بان صفة البيان لا تمنع ان يكون جاريا على لسانه
لا شك ان تلاوة الآية المخصصة بيان والتلاوة مستندة اليه [illegible] بيانه مختصا به
ومع ورود المخصص [illegible] بيانه ولما ان [illegible] تخصيص
الكتاب بالسنة فلا كلام فيه بالنسبة الى السنة المتواترة وقد وقع كتخصيص آية الارث بقوله ع
القاتل لا يرث اما تخصيصه بالآحاد على تقدير العمل بها فقد اختلف فيه علماء الاصول
من العامة على [illegible] اقوال الاول عدم جوازه مطلقا وقد نقله المحقق عن [illegible] وجماعة
من اصحابنا والثاني جوازه مطلقا وذهب اليه العلامة وجماعة من اصحابنا والعامة والثالث جوازه
ان خص الكتاب العام [illegible] متصل او منفصل والا فلا وذهب اليه عيسى بن ابان من الحنفية
الرابع جواز التخصيص ان كان الكتاب العام [illegible] خص قبله بدليل منفصل
قطعي او ظني [illegible] من القطع كالعقل والعادة ونحوهما [illegible] وذهب اليه الكرخي

الخامس الوقف الى ان يظهر دليل من خارج فيصار اليه وذهب ابو بكر الباقلاني والمحقق
من اصحابنا [illegible] احتج المانع
بالدليلين الاول ان خبر الواحد ظني والكتاب قطعي والظني لا يعارض القطعي
[illegible] الثاني انه لو جاز التخصيص به لجاز نسخ الكتاب به [illegible]
باطل [illegible] فان النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص في الازمان حيث يقطع الزمان [illegible]
من استمراره في الحكم فاذا جاز [illegible] بخبر الواحد [illegible] تخصيص العام [illegible]
وهي جائزة في النسخ واما الثانية فللاجماع على عدم جواز النسخ به والجواب اما عن الاول فبان الكتاب
قطعي [illegible] ان التخصيص انما وقع في الدلالة [illegible]
[illegible] فلا يلزم [illegible] ترك القطعي بالظني بل ترك الظني بظني آخر [illegible]
وان كان قطعي النقل لكنه ظني الدلالة [illegible] وان كان ظني النقل لكنه قطعي الدلالة [illegible]
لكل منهما قوة من وجه فتساويا [illegible] الجمع بينهما فان قيل [illegible]
المجاز قلنا المراد [illegible] الافراد [illegible] ولا شك ان العام ظني [illegible]
التخصيص في كل من الافراد [illegible] خبر الواحد فان قيل [illegible] بالتخصيص [illegible]
التعادل قلنا [illegible] الرجحان [illegible] اعمال الدليلين [illegible]
من اصل الدليل [illegible] القطعي لا يرتفع بالظني كيف والبراءة الاصلية [illegible]
مع ورود خبر الظني وماء البحر مقطوع بطهارته [illegible]
ونحو ذلك واما عن الثاني فبان الاجماع الذي ادعيتموه هو الفارق بين النسخ والتخصيص ولولا
[illegible] الاجماع [illegible] وهو ان التخصيص دفع [illegible]
والنسخ رفع [illegible]
وربما يحتج على المنع بما اشتهر من قوله ع اذا جاءكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق
كتاب الله فخذوه وان خالف فردوه [illegible] وبهذا استدل الشيخ ره في
العدة على المنع من تخصيص الكتاب بالآحاد ولا يرد المتواتر لخروجه بالاجماع قلنا [illegible]
بان المراد بالحديث الذي يجب عرضه على الكتاب [illegible] ولا يظن كونه منهم ع

لخروج المتواتر وخبر العدل الواحد [illegible] وهذا وان كان [illegible]
[illegible] وقد استدل [illegible] في الحاشية [illegible]
وهو قوله تعالى فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هداهم الله
واولئك هم اولوا الالباب [illegible] الاحسن القول [illegible]
[illegible] على وجوب اتباعه ولا شك ان القرآن احسن من خبر الواحد فيجب اتباعه وطرح خبر
الواحد [illegible]
[illegible] ان الاحسن هو اتباع احد القولين [illegible] المجموع قلنا ممنوع [illegible]
[illegible] اتباع المجموع اذ الكتاب [illegible] الخبر الواحد والمجموع
[illegible] الكتاب وحده فان قيل [illegible] فلا يكون اتباع المجموع قلنا اتباع المجموع
يحصل بالتخصيص [illegible] فان قيل لا شك في طرح عموم الكتاب [illegible] قلنا
[illegible] اعمال الدليلين [illegible] بان خبر الواحد دليل [illegible]
دليل آخر هو عموم الكتاب فاعمال الدليلين [illegible] ولا شك انه
[illegible] الخاص [illegible] تقديم الخاص [illegible]
احتج المفصلون [illegible] وعام الكتاب قطعي فلا يعارض [illegible]
في مقابلته فيسقط اعتباره [illegible] العام وهو عند ابن ابان [illegible] دليل قطعي على
تخصيصه [illegible] لان المخصص [illegible] منفصل [illegible]
ومع [illegible] يجوز تخصيصه بالظني [illegible] التخصيص
[illegible] احتج الواقفون بان كلا منهما قطعي من وجه ظني من آخر
[illegible] لتعارض بينهما ولا مرجح فوجب الوقف والجواب ان المرجح للعمل بالخبر [illegible]
اعمال الدليلين [illegible] المحقق [illegible] بالوقف [illegible] خبر الواحد دليلا
على الاطلاق [illegible] الى ان الدلالة على حجيته انما هي الاجماع [illegible]
فاذا وجدت الدلالة القرآنية [illegible] وجوب العمل به ونحن قد بينا حجيته على الاطلاق فلا
يتم ما ذكره [illegible] ما ذكرنا ان القول بجواز التخصيص [illegible] هو الاقرب [illegible]

كالمحقق وهو غير واضح الوجه ... لعدم ... فتم المقام
واذا تنافى العام والخاص وتعارضا بني عليه وان تقدم فبعد حضور العمل ناسخ وقبله
مخصص وان تأخر فكالمقارن عند المحقق والعلامة وناسخ عند المرتضى لنا تقديم العام يوجب
او نسخ وتقديره التجوز لا غير فهو اولى وليست الخصوصية كالعموم والمتأخر بوصف البيان
جهل التاريخ فكالاول واحتمال النسخ مسبوق ... الاصل عدمه فلا يصلح للمعارضة
اذا ورد عام وخاص متنافيان بان يكون العام بعمومه دالا على شمول الحكم لجميع الافراد والخاص
دالا على خروج بعض تلك الافراد فلا يخلو اما ان يقترنا او يتقدم العام او الخاص او يجهل التاريخ
هذه الاحتمالات اربعة لا ... الاول ان يقترنا بان يرد في زمان واحد فالمشهور
بين الاصوليين بناء العام على الخاص ... تخصيصه ... وذهب بعض
الحنفية الى ان ... فيكون العام معمولا به فيما عدا موارد الخاص لخلوه عن المعارض
ويبقى التعارض بينهما في مورد الخاص وهو قول ضعيف لا يلتفت اليه الثاني ان يتقدم العام
الخاص وحينئذ فورود الخاص اما ان يكون بعد حضور وقت العمل بالعام او قبله فان كان
بعد حضور العمل بالعام كان الخاص ناسخا لذلك العام الذي تناوله الخاص
منسوخا منه في ذلك ... الافراد الباقية في المستقبل اتفاقا واما ... لم يجز على
بيان المراد ... من العام الوارد قبله ... تأخير البيان عن وقت الحاجة ... النسخ
وان كان بيانا ... بيان لمراد المتكلم بعد ذلك الوقت فلا يلزم المحذور
وروده قبل حضور العمل بالعام فان جوزنا تأخير البيان عن وقت الخطاب
... كان مخصصا للعام وبيانا له كالاول وان منعنا تأخيره احتمل ان يكون
نسخا وهو قول من جوز النسخ قبل حضور وقت العمل ... وهو قول ... النسخ
الثالث ان يتقدم الخاص على العام وقد ... مذهب المحقق والعلامة واكثر علمائنا الى بناء
العام على الخاص وتخصيصه به ... لا فرق ... الدليل ... لنا ... الحق
ذهب السيد المرتضى وابن زهرة ونقله المحقق عن الشيخ الى ان العام المتأخر ناسخ للخاص المتقدم
قلت ورود العام بعد الخاص قد يكون قبل حضور الوقت ... بالتخصيص ...

والمرتضى هذا مذهب ... بالتخصيص فلا نزاع ... في القسم الثاني
قال يجوز النسخ قبل حضور الوقت وخالفه في التخصيص فالنزاع ... لنا على التخصيص
تقديم العام وابقاؤه على عمومه يوجب الغاء الخاص ... نسخ ودفع حكمه الثابت
لابطاله بالكلية واما تقديم الخاص فلا يوجب الا التجوز في العام وحمله على غير موارد الخاص
غير انه يكون هناك الغاء او دفع حكم ... ان ذلك ... بالنسبة الى ...
من اعمال الدليلين ولو بوجه فكان اولى بالترجيح من الغاء احدهما وطرحه بالكلية
لا يقال العمل بالعام يقتضي النسخ وهو تخصيص في الازمان كما اشرنا اليه سابقا وليس التخصيص في
العام باولى من التخصيص في ازمان الخاص لانا نقول ... بالنسبة الى التخصيص
المعروف لا ... وجود الشبهة بالتخصيص ... كيف والتخصيص قد
بلغ في الشهرة ... ما من عام الا وقد خص ... ان عدم التخصيص
يوجب ... القاطع بالمحتمل ... اما الاولى فان دلالة الخاص على ما ...
ودلالة العام على العموم محتملة لجواز ارادة الخصوص فاذا كان الخاص منسوخا بالعام لزم
ابطال ... بالمحتمل ... اما الثانية فلان ... يقتضي ... وفيه نظر فان ... في بعض
الموارد ... وهو ما يكون الخاص فيه ... من جهة عموم ليكون قطعي الدلالة ... لكان ...
جهة عموم ... كونه قطعيا فليتأمل احتج القائل بالنسخ بوجهين الاول ان العام في تناوله الافراد
بمنزلة ... الالفاظ الخاصة في تناولها لافرادها فان قوله اقتلوا المشركين بمنزلة قوله
لا تقتل زيدا المشرك ... اقتل زيدا المشرك وعمرا المشرك وهكذا الى ان ...
جميع الافراد ... لا شك ان الثاني ناسخ لما تقدمه فكذا الاول
في معناه الثاني ان التخصيص ... للعام ... بين الافراد ... والبيان ...
على المبين والجواب عن الاول بالمنع ... كيف ودخول زيد في الحكم الاول ... من جهة العموم
الثاني من جهة الخصوصية ... وليست الخصوصية كالعموم فيما الى التخصيص في الاول نظرا
الى ... ان يراد من العام ما سوى زيد بقرينة ... وان يراد منه شمول الحكم له
فيكون ناسخا فيتعارضان ويرجح التخصيص بانه ... وهو اولى من النسخ ...

وبان التخصيص اغلب واكثر من النسخ والالحاق بالاغلب اولى وعن الثاني انا ... تقدم
ان ذات ما هو بيان لا يتقدم على ذات ما هو مبين ... استبعاد ان يكون كلاما ...
لما يرد من كلام آخر بعده ... انه وصف البيانية لا يتقدم ... فافهم ...
ان وصف البيانية انما يحصل له بعد ورود العام المبين ... واستدل على ذلك بما روي عن ابن
عباس انه قال كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث ... ان العام اذا كان متأخرا كان احدث
الاخذ به ... الاحدث العام على تقدير كونه احدث ... العمل به في جميع موارده
فيجب حمله على الثاني ... الخاص ... او تخصيصه ... اذا كان المتأخر
خاصا او منافيا ... على ان قول ابن عباس وحده ليس بحجة في مثل ذلك الرابع ان يجهل التاريخ
فلا يحصل علم بتقدم احدهما والمشهور بين اصحابنا واكثر العامة ان حكمه حكم المقارن ...
بناء العام عليه وتخصيصه به وخالف في ذلك ابو حنيفة واصحابه فاوجبوا التوقف في مورد
الخاص من العام حتى يظهر حكمه اما بان يظهر التاريخ او يتبين ما يترجح به احدهما وهكذا حكم
عندهم كما اشرنا اليه ... المجهول التاريخ ... ان يكون متقدما او مؤخرا او متقارنا ...
اثبتنا تخصيص العام وبناءه على الخاص ... عند الجهل يكون الحكم كذلك ...
خالف في الرابع ... احدهما فان ... ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام ...
يكون مخصصا والا لتأخر البيان عن وقت الحاجة كما اشرنا اليه بل يكون ناسخا ...
بالبناء ... مع وجود هذا الاحتمال قلنا احتمال النسخ مشروط بورود الخاص بعد حضور وقت
العمل ... واحتمال التخصيص ... شروطه ... في جهل الحال ... حصول الشرط
والاصل ... عدمه حتى يدل الدليل على وجوده ... المشروط عدم ...
فلا يكون احتمال النسخ ... لاحتمال التخصيص ... قلنا ...
احتمال التخصيص مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل في جهل التاريخ لا يعلم حصول
الشرط والاصل عدمه حتى يدل الدليل على وجوده ... المشروط الذي هو التخصيص
لانا نقول قد بينا سابقا في تضاعيف الكلام ان التخصيص راجح على النسخ ... الخاص
بينهما كان التخصيص هو المقدم ولا ... الى النسخ ... امتناع التخصيص ... صورة تأخر

عن وقت العمل لا وقت ... وهو يقتضي القول بالتخصيص ... على خلافه دليل ومنه ظهر
ان الاشتراط انما هو في المصير الى النسخ لا التخصيص ... ان ... على تقدير ...
عند اصحابنا فان ... جهل التاريخ لا يتحقق ... الاخبار واحتمال النسخ
انما هو في الاحاديث النبوية ... وهي قليلة عندهم ... حجر شرح
قال ذكر احتمال جهل التاريخ ... العلم بتقديم احدهما او تأخره وهذا لا يليق
الكتاب فان تاريخ نزول آيات القرآن مضبوط محفوظ ... وانما يصح تقديره في
اخبار الآحاد ... هذا ... لا يذهب الى العمل باخبار الآحاد
فقد ... هذه المسألة فان ... طريق العموم والتقدير ثم ...
... اذا ... التوقف على البناء والرجوع الى ما يدل عليه الدليل
باحدهما ... التوقف على مذهب ... الخاص ... مخصصا او منسوخا
ولا ترجيح لاحدهما ... انا بيناه فلا مجال للتوقف فيه فتم المقام فانه من ... المباحث
العظام لا يبادر الى العمل بالعموم قبل ظن عدم المخصص بالفحص عنه لا باصالة عدمه
لشيوع المثل المشهور فحصل الشك فوجب الفحص ... التجوز ... قلنا الفرق
... ان اكثر اللغة مجاز ان التتبع ... المثل ... ويشترط القطع بعدم
المخصص والمعارض ... العمل باكثر الادلة وافادة كثرة البحث ... المجتهد ...
والسيد ... فقد يجوز العمل بعموم اللفظ والمبادرة قبل البحث عن المخصص وان
... في طلبه حتى يحصل له الظن بعدم المخصص ... الظن الحاصل العمل بعموم اللفظ
هل يشترط فيه استقصاء البحث عن المخصص حتى يحصل للباحث ... الاستقصاء ...
بعدم المخصص ام لا يجب ... في العمل به الظن الحاصل ... عدم المخصص ...
ابتداء من غير فحص الا ان يظهر المعارض ... لا يجوز العمل ... المخصص والاستقصاء ...
من الظن الحاصل من اصالة العدم ذهب العلامة في ... الى ... من علمائنا وبعض علماء
العامة الى الثاني وذهب العلامة في ... الى الاول ... كابي بكر ... و
البيضاوي وهذا تحرير النزاع ... المشهور بين الاصوليين لكن الحاجبي ادعى الاجماع على

جواز العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص وذكر ان الخلاف انما هو في القدر بعد الفحص فقيل
يجب حتى يحصل الظن الغالب بعدم المخصص وقيل يجب ان يحصل القطع وهو فاسد فان الصيرفي جوز
العمل بالعموم ابتداء ما لم تظهر له دلالة على المخصص فهو يجوز العمل به قبل البحث فان الاجماع
والاصح وفاقا للشيخ في الموضعين ان المبادرة في العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص غير جائز
ويكفي في الجواز البحث حتى يحصل الظن الغالب بانتفاء المخصص من غير حاجة الى القطع به
ان النزاع ليس مختصا بمسألة العموم والخصوص بل كل دليل مع معارضه يجري فيه ذلك
اذ كل دليل يمكن ان يكون له معارض فهو انما يكون دليلا بشرط السلامة عن المعارضة فيجب البحث
لنا على وجوب البحث ان العام المخصص كثر حتى شاع قولهم ما من عام الا وقد خص وصار ذلك
دائرا على الالسن حتى ان الدلالة على العموم معارضة باحتمال المخصص فحصل الشك في كون هذا
العام مخصصا اولا فصار احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه وتوقف ترجيح احد الامرين على
البحث والتفتيش فوجب البحث عن المخصص حتى يحصل الظن بعدمه فيعمل به واصالة العدم بعد
ومع عدمه مثل ذلك كثيرا محتملة وايضا العموم انما يكون دليلا بشرط انتفاء المخصص
وما لم يتحقق الشرط وطريق الاكتفاء بالظن لان القطع لا سبيل اليه غالبا اذ غاية الامر
عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود فلو شرط لادى الى ابطال العمل باكثر العمومات
قالوا لو وجب البحث عن المخصص بحيث لا يجوز التمسك بالعموم الا بعد طلبه لوجب البحث عن المجوز
بحيث لا يحمل اللفظ على حقيقته الا بعد طلب المجاز والتالي باطل اما الاولى فلان عدم جواز
التمسك بالعموم قبل الطلب ليس الا لاجل الاحتراز عن الخطأ المحتمل وهذا المعنى قائم في
التمسك بحقيقة اللفظ فهما متساويان فيه واما الثانية فلانهم يحملون الالفاظ على حقائقها
من غير بحث عن انه هل وجد ما يوجب العدول عنها الى المجاز اولا والجواب منع الملازمة
الفرق فان شيوع قولهم ما من عام الا وقد خص اوجب الشك في ان هذا العام مخصص
بل ربما اورث ظنا بتخصيصه لكونه الاغلب فيجب البحث عنه بخلاف المجاز فانه ليس بهذه
المثابة فلا يجب البحث عنه فان قالوا المجاز كثير في اللغة حتى صار قولهم اكثر اللغة مجاز
شائعا فلا فرق بينهما قلنا هذا جحد فان من تتبع اللغة حصل له الظن القوي بان اكثرها

حقائق

حقائق وان هذا القول كذب كما يحصل الجزم للمتتبع بان اكثر العمومات مخصصة وان المثل المذكور
صدق استدل القاضي على اشتراط القطع بان المسألة ان كانت مما كثر بحث المجتهدين فيها
ولم يطلعوا على مخصص او معارض فالعادة قاضية بحصول القطع بعدم المخصص والمعارض
اذ لو كان احدهما لوجد وان كانت مما بحث فيها المجتهد وكثر بحثه عنها فانه بعد الفحص يحصل
له القطع بعدم المعارض والمخصص اذ لو كان احدهما لنصب عليه دليل يحصل به الاطلاع عليه وحيث
انه بحث ولم يظفر بدليل التخصيص وجب القطع بعدمه والجواب منع كون كثرة بحث المجتهدين
مع عدم الوجدان او بحث المجتهد يوجب القطع والسند ان المجتهد كثيرا ما يرجع عن العموم الى
مع كثرة بحث المجتهدين عنه ومع كثرة بحثه بسبب وجود [illegible] من المخصص او المعارض
فاين القطع ثم ان سلمنا ان المخصص لابد [illegible]
كلام جميعهم [illegible]
القطع ظاهر   الاستثناء في المنقطع مجاز لا مشترك لفظي ولا معنوي ومن ثم لم
يحمل عليه العلماء الا عند تعذر المتصل [illegible]
وفيه نظر   هذا اول الجنس الثاني من المخصصات المتصلة منها الاستثناء وهو قد يكون متصلا
وذلك فيما اذا كان المستثنى بعضا من المستثنى منه وقد يكون منقطعا وذلك فيما ليس كذلك وقد
ساعدنا على ان المنقطع لا يدخل في المخصصات [illegible]
لا خلاف في صحة الاستثناء المنقطع لغة انما الخلاف في كونه حقيقة فيه او مجازا [illegible]
هو متواطئ [illegible] باعتبار مشترك بينهما اولا وذهب [illegible] واكثر المحققين الى ان
الاستثناء حقيقة في المتصل فقط واما في المنقطع فمجاز وليس بحقيقة ليكون مشتركا لفظيا او
معنويا وهذا هو الحق وذهب بعض الى انه حقيقة واشتراكه لفظيا فيهما وذهب بعض الى انه
اشتراك معنوي [illegible] اللفظ [illegible]
اخراجهما فالاخراج يشمل المخصصات كلها ويخرج الاستثناء المنقطع وبالا يخرج ما عداه
وبقيد الصيغة [illegible] لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا [illegible] قال سبحانه فاقتلوا
المشركين [illegible] المشرك فان قلنا بان هذا من الاستثناء فلا المجاز [illegible]

قلنا هذا ممنوع فلا بد من اضمار [illegible] واعلم ان كلام الشارح
ما يدل على ان الخلاف في كون الاستثناء في المنقطع حقيقة او مجازا انما هو في صيغ الاستثناء
لا في لفظه على انه يكون الخلاف في [illegible] الكلام مجردة عن القرائن فهل تحمل
المنقطع ام لا والدلائل المذكورة في الكتاب تدل عليه [illegible] وكلام المحقق في بعض [illegible]
ينطق به وهو الاولى فان لفظ الاستثناء مجاز لغوي حقيقة عرفية بلا اختلاف [illegible] في كلام بعضهم
يدل على الخلاف في لفظه حيث [illegible] الاشارة [illegible] وليس هو الا في المتصل [illegible]
في المنقطع مجازا وهو بعيد اذ لا فائدة في البحث ثم اعلم ان الاستثناء المنقطع [illegible]
من غير الجنس [illegible] المستثنى منه [illegible]   ثبات
[illegible] المستثنى منه [illegible]   زاد
[illegible]
انا قلنا ان الاستثناء حقيقة في المتصل فقط لتبادره الى الفهم عند الاطلاق [illegible]
هنا كان العلماء [illegible] على المتصل ولا يحملونه على المنقطع الا [illegible]
عليه [illegible]
ويجوز ذلك [illegible] المنقطع اذ لو كان حقيقة فيه [illegible]
لاجل الحمل على المتصل [illegible] الاستثناء حقيقة في المنقطع [illegible]
[illegible] والاصل في الاطلاق الحقيقة اما الاولى فلوروده في الكتاب
في مواضع عديدة [illegible]
[illegible]
فان [illegible]
[illegible]
الايات التي استعمل فيها الاستثناء منقطعا فيكون الاستثناء [illegible] حقيقة في المنقطع
واجاب [illegible] عن ذلك بان ما ذكرتم يدل على اطلاق استعمال الاستثناء في المنقطع وهو مما لا
خلاف فيه وانما الخلاف في كونه حقيقة او مجازا [illegible]

فان

فان الاصل في الاطلاق الحقيقة وهو يدل على ما [illegible] كونه حقيقة فيه [illegible]
وهو موجوح فلهذا [illegible] الاصل [illegible]
باشتراك شيء من الالفاظ من مجرد استعماله في اكثر من شيء واحد بلا قرينة الى [illegible]
اشتراكها كذا اجاب [illegible] في الحاشية [illegible] وهو كما ترى [illegible] الى [illegible]   ذكره
الدليل [illegible] على تقديم المجاز على الاشتراك اذا تعارضا فلا يكون [illegible]
اشتراك شيء من الالفاظ من مجرد استعمالها بلا قرينة [illegible]
في بحث الاشتراك هذا [illegible] الاولى والثانية والرابعة [illegible] الاستثناء
ولهذا [illegible] لكن اتباع الظن [illegible] واما الثالث فيمنع كون ابليس من
الملائكة وبتقدير التسليم [illegible] الاستثناء انما كان [illegible]
المأمورون الا ابليس ولا شك انه كان مأمورا بالسجود كالملائكة [illegible]   وشرط
الاتصال [illegible]
[illegible]
قالوا [illegible] ابن عباس الى شهر قلنا لم يثبت [illegible] ولا   بشرط
الاستثناء اتصال المستثنى بالمستثنى منه حقيقة او حكما كالقطع [illegible]
[illegible] الكلام [illegible] الاتصال [illegible] الكلام [illegible]
[illegible] الاستثناء [illegible] وقيل يصح الانفصال [illegible]
[illegible]
[illegible]
الاستثناء [illegible]
انه لو [illegible] فكيف يكون متعلقا بالكلام المتقدم ولان اهل اللغة
لا يعدون ما انفصل عن الكلام استثناء [illegible]   تام
ان يحالف في [illegible] استثناء [illegible] المتقدم [illegible]
[illegible] انه لو لم يشترط الاتصال لزم ان لا يصح شيء من العقود كالبيع والاجارة [illegible]

سوى كل ما يقع عليه اسم البيع جاز ان لا يكون هو البيع بل بعضه حتى انه يجوز استثناء ثلثه ثم ثلثيه
بعد ذلك فيحصل الجهالة بما بيع ولا تؤخر والجهالة في مثلها مبطلة للعقد وايضا يلزم الكذب
العلم بصدق شيء ولا كذبه لجواز وروده الاستثناء عليه فيخرجه عن ظاهره ويلزم ذلك يؤدي
الى ان لا يفهم من الكلام شيء اصلا ولا من اخبار النبي صلعم اذا اخبر عن نفسه ولا من اخبار الله تعالى
من اياته بعد ذلك استثناء يدل على انه اراد بعض ما اثبته […]
ايضا انعقاد الاجماع على الغاء الاستثناء من اقر بشيء ثم بعد سنة استثنى درهما ولو جاز ذلك
لما علم بالغاية واستدل بعضهم على اشتراط الاتصال بما روي عن النبي صلعم انه قال من حلف على
ثم رأى غيره خيرا منه فليعمل به وليكفر عن يمينه وجه الاستدلال انه عم اوجب التكفير معينا ولو جاز
الاستثناء لما اوجبه معينا بل قال فليستثن واوجب الاستثناء معينا فان فيها اليمين على التخيير
لقوله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم وظاهر ان الاستثناء اخف من التكفير ولا خصوص ولا اقل من ان
يخير بين التكفير وبين الاستثناء ولا ينحصر في التكفير فقط فلما لم يقل عم ذلك لا هذا علم ان
تأخير الاستثناء غير جائز وان الاتصال شرط ورد هذا الدليل بان هذه الرواية غير تامة
عندنا وانما هي رواية دونها سبل المأثور فلا يصح هنا الاستدلال بها على انه على تقدير
التسليم يمكن ان يكون مراده صلعم بيان ما هو الاكثر نفعا بحمل الامر الثاني على الاستحباب كما
في الحاشية ثم قال بعد ذلك وغير ما فيه وكان وجهه ان حمل الامر على الندب خلاف الظاهر الا
وايضا الانحصار في التكفير […] لانه هو الواجب فقط وبقي على الاول شيء وهو ان علم
الزيادة وانه عندنا لا يوجب علم الزام الخصم بما شرط فان المخالف في ذلك جماعة
العامة وليس من اصحابنا كلام الا فيصح الزام الخصم بما ثبت ان ذلك ليس لتحقيق هذا
الاستدلال على الخطاب بانه لو لم يشترط الاتصال لم يكن احد منا حانثا في يمين لانه يستثني
بعد ذلك فيخرج عن اليمين بان يكون منعقدا ثم وقد استدل الخصم على جواز تأخير الاستثناء بان
ابن عباس جوزه الى شهر وهو عربي عريف باللغة فقوله متبع قلنا لم يثبت ذلك عن ابن عباس
بنقل صحيح ولا يليق في ذلك بمنصبه لو سلم ثبوته فيمكن ان يتأول كلامه بجواز التأخير جوازه في
مع كونه متصلا في النية بان يكون في وقت الكلام في نية الاستثناء لكنه […]

بر فانه يصح منه ذلك فيما بينه وبين الله تعالى او انه اراد بجواز تأخيره الى شهر جواز تأخير الاستثناء
المأمور به في قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله ثم فان هذا الكلام
في قوة انه قيل قلنا اني فاعل ذلك غدا فقولوا ان شاء الله ثم فالحلف فيما […]
اني فاعل غدا ولم يقل ان شاء الله حتى مر شهر ثم تكلم بالعادة الصحيحة وقال اني فاعل ذلك غدا ان
شاء الله ثم خوفا عن مخالفة الامر وامتثالا به ومثل هذا النزاع فيه فان منصب ابن عباس اجل من ان
ينسب اليه مثل هذه الاشياء الفاسدة بل يجب حمل كلامه على ما قلناه واستدلوا ايضا بقوله
حين سأله اليهود عن لبث اصحاب الكهف غدا اجيبكم فتأخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل
ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال ان شاء الله صادقا اياه الى قوله
غدا اجيبكم اذ لا كلام سواه يعود اليه ذلك فيثبت المطلوب والجواب المنع من عوده الى قوله غدا
اجيبكم وانما المراد اصله ان شاء الله اي اعلق كلما قول لك اني فاعل ذلك غدا بمشية الله فان
المقام شاهد صدق على ذلك او ان المراد اذكر ان شاء الله اي اذكر هذه الكلمة ولعل ان الكلام
كان في الاستثناء وهذا شرط الا ان الشرط في معنى الاستثناء وانه يرجع اليه على وجه فتم
الاستثناء المستغرق لغو اتفاقا والاكثر على جواز الاكثر من الباقي خلافا
من شاذ […] وقيل بالمنع مطلقا في العدد خاصة ومثل ما قلنا قوله تعالى الا من اتبعك من الغاوين وفي
الحديث وفي الحديث القدسي يا عبادي كلكم جائع الا من اطعمته واتفاق الفقهاء على الواحد من عشرة الا تسعة — كلكم جايع ص
الكلام جملة واحدة فلا اقرار بعد انكار واستقباح المثال المفروض كاستقباح له على واحد
الى عشرة الاستثناء المستغرق والمراد به ما كان مساويا للمستثنى منه او اكثر منه
على عشرة الا عشرة او الا احد عشر باطل بالاتفاق فيلزم المقر في الصورتين تمام العشرة ويكون — على عشرة ص
الاستثناء منه لغوا واختلفوا في المستثنى هل يجوز ان يكون اكثر مما بقي من المستثنى منه او لا
وعلى الثاني فهل يجوز ان يكون مساويا لما بقي او يجب ان يكون اقل منه ذهب الاشاعرة والمحققون من
الاصوليين الى جواز الاستثناء الاكثر مما بقي من المستثنى منه فيلزم القول بجواز استثناء المساوي
لما بقي بطريق اولى وهذا مختار فضلاء المشارب وذهب الحنابلة الى انه لا يجوز ان
الاكثر مما بقي من المستثنى عنه ويجوز ان يكون مساويا له وذهب القاضي الى انه لا يجوز استثناء

الاكثر ولا المساوي بل يجب ان يكون المستثنى منه اكثر وهذان المذهبان معهما ان في العدد
وغيره وقيل لا يجوز ذلك في العدد ويجوز في غيره نحو خذ من اكرم بني تميم الا الجهال وان كان
الجهال فيهم ولهذا اعتبر المحقق في الجواز ان لا ينتهي الكثرة الى حد يستقبح استثناؤها
عادة فلا يجوز له على مائة الا تسعة وتسعين ونصفا دون قوة لنا على الجواز وجهان الاول
قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين ومعلوم ان من هنا بيانية لان — بيانية
الغاوين كلهم متبعوا الشيطان فيكون قد استثنى في الاية الغاوين من العباد وهم اكثر العباد
لقوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فانه في قوة اكثر الناس ليسوا مؤمنين […]
المحصلة […] واذا ثبت جواز استثناء الاكثر ثبت
جواز استثناء المساوي بطريق اولى فان قلت هذا الاستدلال مردود لان الاستثناء هنا منقطع
فان العباد اعضا الرحمن هم المؤمنون اذ الاضافة للتشريف ايضا فالمستثنى غير المستثنى منه او المراد
العباد عام لكن لا نسلم ان الغاوين اكثر فان العباد اعم من الملائكة والجن والانس وكل من الغاوين
اقل من اكثر […] قلنا اما الجواب عن الاول فنقول الاستثناء المنقطع وقد عرفت سابقا ان الكلام
لا يحمل عليه الا مع تعذر المتصل والاضافة لا تصلح قرينة لذلك لان كونها للتشريف امر زائد
على الاضافة والاصل عدمه واما عن الثاني فلان المراد من العباد هنا بنو ادم فقط كما صرح
به المفسرون فلا اشكال وهذا التأويل الدليل على الوجه الصحيح والمشهور في تفسيرهم […]
لتم فبعزتك لاغوينهم اجمعين الى الاية السابقة اعني قوله تعالى ان عبادي ليس لك
عليهم سلطان الاية وتقريره انه قد استثنى الغاوين من المخلصين في قوله ان عبادي ليس — المخصص
الاية وبالعكس في قوله تعالى فبعزتك لاغوينهم اجمعين الاية فلو اشترط في المستثنى ان يكون اقل من النصف
لزم ان يكون كل منهما اقل من نصف الاخر وهو ظاهر الفساد فيبطل مذهب القاضي القائل بوجوب
ان يكون المستثنى اقل من النصف وهو مذهب الحنابلة ايضا لان المستثنى هنا لو كان ما عدا
النصف المستثنى منه لزم ان يكون كل منهما مساويا للنصف الاخر حتى ان كلا منهما قد وقع مستثنى
فتعين ان يكون احدهما اكثر […] هذا حاصل الاستدلال وفساده واضح […]
لو كان كلاهما لو لم يكن الاستثناء متصلا بل كان منقطعا لتغاير جنس المخلصين والغاوين

فاستثناء احدهما من الاخر منقطعا وهو خارج عن محل النزاع والتحقيق فيه انه ليس هنا استثناء
الغاوين من المخلصين ولا العكس بل الغاوين في الاية مستثنى من العباد مطلقا كما عرفنا وفي الثانية
المخلصين مستثنى من الضمير المنصوب في لاغوينهم الشامل للغاوين وغيرهم ان هنا لا يتم الاستدلال
بذلك ولو كان المستثنى من العباد في الاية الاولى فقد استثنى الغاوين من العباد وفي الثانية المخلصين
من العباد فان كان المخلصين اقل من نصف العباد كان الغاوين اكثر وقد ثبت استثناؤه فيجوز
استثناء الاكثر وان كان مساويا للنصف ثبت استثناء المساوي وانا نقول هذا موقوف على ان لا
واسطة بين الغاوين والمخلصين وهو ممنوع فان غير الغاوين قد لا يكون مخلصا […] فيجوز
ان يكون المستثنى في الاية الاولى اعني الغاوين اقل مما بقي من المستثنى منه اعني المخلصين والواسطة
وفي الثانية يكون المستثنى اعني المخلصين اقل مما بقي اعني الغاوين والواسطة فاين الدليل على
ما ادعوه الثاني ان علماء الامصار جميع الامصار اتفقوا على ان من قال له علي عشرة الا تسعة
فانه يلزمه واحد ولو لم يكن هذا الاستثناء صحيحا لما اتفقوا على ذلك بل كان ينبغي ان يحكموا
بلزوم العشرة والغاء الاستثناء ولم يقل احد بذلك فيدل هذا على جواز استثناء الاكثر ولان
الاستثناء اذا كان تخصيص الكلام فكما يجوز ان يخص اللفظ ويخرج الاكثر فكذلك حكم الاستثناء
ولان مرجع الاستثناء الى اخراج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته ولا فرق بين ان يخرج
الاكثر او الاقل في انه على حد واحد […] ما تقدم من احوال الخصوص والتخصيص لا
يخفى عليك ما في هذه الادلة […] ويمكن الاستدلال على استثناء المساوي بقوله تعالى
قم الليل الا قليلا نصفه فان قوله نصفه بدل من قليلا […] يكون الكلام في قوة قم الليل الا نصفه
وهو استثناء المساوي لما بقي من المستثنى منه […] ان الاستثناء لما كان على خلاف
الاصل […] لكن لما كان الاقل في عرف اللسان […]
[…] في الاقرار […] فلا بد من ان يمكن […]
يصح عليه مجوز الاستثناء في الاقل دون المساوي والاكثر […]
ايضا لم يصح الاستثناء فيها لوجود مقتضي المنع وعدم […] والجواب […]
الكلام […]

الجملة الواحدة المشتملة على حكم واحد سلمنا انه خلاف الاصل لكن الدليل قد دل على وجوب المصير اليه
وان كان خلاف الاصل الثاني ان القائل اذا قال له علي عشرة الا ثلثة ... نصف
كلام مستهجن كما في عرف اللغة وليس في كلام الاستثناء الا ... فيكون غير صحيح والجواب
انا نستهجنه نويد له على عدم صحته فان الاستهجان فيه كاستهجان قول القائل له علي واحد وواحد
الى عشرة مع انه صحيح بلا نزاع وانما سبب الاستهجان فيه اشتماله على تطويل ممل بلا طائل لامكان اداء
بعبارة اخصر من تلك العبارة كما لا يخفى وقد يجاب ايضا بان وجه الاستهجان فيه اشتماله على استثناء
كثيرة بصحيح عرفا استثناء ... ولا يلزم الاستهجان في غيره قيل المراد بالعشرة
في له عشرة الا ثلثة معناها وقيل سبعة والا قرينة التجوز وقيل لها اسمان مفرد ومركب ... الاول
لزوم الاستغراق والتسلسل في اشتريت الجارية الا نصفها اذا قطع بارادة نصف كلها فبطل الثاني
ولزوم الخروج عن قانون اللغة وعود الضمير الى جزء الاسم فبطل الثالث ولا رابع فتعين الاول
وللثاني لزوم كذبها لو صدق قطعا او لا تلك عن ارادة احدهما لكن ... تقرير
بطل الاولين ... ويدفع ... اخراج الاسناد وفيه كلام اختلفوا في
الدلالة في الاستثناء حيث انه يجب التناقض فان قوله له علي عشرة الا ثلثة ... ثبات
الثلثة في ضمن العشرة ونفيها صريحا ولا شك في انهما لا يصدقان معا ... التناقض لا يجوز في كلام
... قيل ان المراد بالعشرة في هذا القول ... حقيقة
الاحاد ... للسبعة والثلثة ثم اخرجت الثلثة بحرف الاستثناء ومبدا ... الحكم
الى الباقي اعني السبعة فليس في الكلام الا اسناد الى السبعة فقط ... ولعدم
ثبات ولا نفي اصلا فلا تناقض لانه لا يكون ... وهذا المختار للعلامة ... اكثر
المتاخرين من الاصوليين كابن الحاجب وغيره وقيل ان المراد بالعشرة سبعة وحرف الاستثناء قرينة
دالة على ان المراد بالعشرة معناها المجازي اعني السبعة اطلاقا للكل على الجزء وهذا مذهب
كثير وعليه صاحب المفتاح حيث قال ان استعمال العشرة في السبعة مجاز والا قرينة المجاز فهو
كالتخصيص بالمستقل وقيل ان مجموع قولنا عشرة الا ثلثة بحذاء السبعة على ان يكون للسبعة اسمان
مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلثة والحاصل ان ارادة العشرة ...

ايضا

ايضا بتمامها موجب للتناقض كما هو ظاهر فلا بد من القول بعدم ارادة العشرة او عدم الاسناد
اليها على الاول فاما ان يراد منها السبعة على ان يكون الا قرينة على ذلك وهو مذهب الاكثر
او لم يرد منها سبعة مع كون السبعة مرادة هنا فيكون السبعة مرادة من التركيب وهذا مذهب
... الثاني وهو ان يراد بالعشرة معناها من غير اسناد وانما الاسناد للباقي بعد اخراج الثلثة
هو المختار عند المتاخرين ولم يرد ... احكام هذه الثلثة ... ذلك ... حيث
ان دفع التناقض انما يحصل باحد الوجوه الثلثة وكان تعين احدها انما يكون بابطال
الاخرين لا جرم استدل كل واحد من اصحاب الاقوال ... على ابطال القولين الاخرين
ما ذهب اليه فاستدل اصحاب القول الاول على ابطال الثاني بوجهين الاول انه لو اريد من
العشرة سبعة لزم ان يراد من الجارية في قولهم اشتريت الجارية الا نصفها ... وذلك باطل
لاستلزامه كون الاستثناء مستغرقا او ... وذلك لان المراد من الجارية على ذلك التقدير انما
نصف كلها فيكون استثناء النصف من النصف وهو استثناء المستغرق المتقدم ... واما
... بعد اخراج النصف ... يكون الا نصفها استثناء من النصف فيكون المراد بالنصف
... الربع لان الباقي بعد اخراج النصف من النصف ... واذا كان المراد بالنصف الربع فيكون المراد
بالربع ... لان الباقي بعد اخراج النصف من الربع واذا كان المراد بالربع الثمن فيكون
الا نصفها استثناء من الثمن فيكون المراد بالثمن ... نصف الثمن وهكذا الى ما لا نهاية له وهو
... لانا نعلم قطعا ان الضمير في قولهم اشتريت الجارية الا نصفها راجع الى الجارية بكمالها
... نصف كلها وهو ظاهر ان المراد من الجارية التي هي مرجع الضمير كلها لا نصفها ...
استدلوا على بطلان القول الثالث بوجهين ... كون المجموع اعني عشرة الا ثلثة اسما
للسبعة غير مستقيم لانه خارج عن قانون اللغة فانه لم يعهد في لغة العرب ان الاسم اذا كان مركبا
... لا بد وان يكون الجزء الاول منه غير معرب ...
كما في شاب قرناها او برق نحره او يكون مضافا كما في عبد الله واما اذا كان معربا ...
مضاف كما في عشرة الا ثلثة حيث ان العشرة معربة بحسب العوامل فهو موجود في ...
به لمن تتبع كلامهم ... التحقيق الكلام في ذلك الثاني ان الضمير في قولهم اشتريت الجارية الا

نصفها عائد الى الجارية ولو كان المجموع اسما للسبعة كما زعمتم لزم ان يعود الضمير الى جزء الاسم وهو
باطل قطعا لان ما يعود اليه الضمير يجب ان يكون اسما لان الكناية بالضمير من خواص الاسم وجزء الاسم
ليس باسم لانه جزء دال على معنى وكل اسم فهو دال على معنى فبطل ما زعمتم من كون المجموع اسما للسبعة وقد
يقال ان صاحب هذا المذهب يمنع كون الضمير راجعا الى الجارية لانه عنده كان المجموع اسما واحدا
فليس فيه ضمير ولا مرجع ضمير وانما فيه صورة الضمير او هو بمنزلة احد حروف زيد الذي لا دلالة
على شيء فلا يلزم هذا المحذور وقد رجح العلامة الشيرازي في شرحه المختصر ان الضمير اذا كان
جزء الاسم يصح عوده الى جزء آخر من ذلك الاسم كما في زيد ابوه قائم اذا سمي به شخص فان الضمير فيه
راجع الى زيد ولا ضير في ذلك ... عود الضمير الذي هو جزء الى الجزء ...
... هذا المذهب ... ما هو جزء من الاسم ليس بضمير وانما هو صورة الضمير ...
الى شيء ... اذا بطل القول الثاني والثالث ولا رابع في تعديد الادلة لم يحتج الى ابطاله
تعين المذهب الاول في تصحيح الادلة ودفع التناقض في الاستثناء واحتج صاحب القول الثاني
بوجهين الاول انه لو كان المراد بالعشرة كمالها لزم كذب في مثل قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة
الا خمسين عاما لانه على ما زعمتم تكون الالف بتمامها مرادة ... اثبات لبث الخمسين ونفيه
وذلك تناقض فيلزم كذب ... انه صادق قطعا فتعين ان يكون المراد من الالف ...
الخمسين والاستثناء قرينة على ذلك وهو المطلوب الثاني من قال له علي عشرة الا ثلثة فاما ان
... العشرة كمالها او السبعة ... من ارادة احدهما قطعا لكن الاول باطل
... ان المراد من العشرة ...
والا قرينة عليه وهو المطلوب واما صاحب القول الثالث فهو القائل بان المركب اسم للسبعة فقد
علم بانه اذا بطل القول الاول بدليل والقول الثاني بدليل الاول تعين ان يكون المجموع
اسما للسبعة ... واجاب اصحاب القول الاول ... عن ... الدليل
الاول للثاني فيمنع الملازمة ... لانا نقول ... الاخراج سابق على الاسناد ...
بعض مسمياته ... الى الباقي فلا يلزم التناقض لانه ليس هناك الا اثبات
واحد الى ما بقي بعد اخراج الخمسين واما عن الدليل الثاني فان كون المراد من العشرة كمالها لا

لزم

كونه لا اقرار بسبعة لان الاقرار بسبعة انما يكون باعتبار الاسناد ولا اسناد الا بعد اخراج
الثلثة لان المراد بالعشرة سبعة ومنه يعلم حال دليل الثالث وفي الجواب نظر فانه يقتضي عدم
لزوم شيء على من قال ليس علي شيء الا خمسة حيث انه يقتضي اخراج الخمسة ولا اسناد النفي الى الباقي
من غير تعرض لثبوت الخمسة بل يلزم عدم افادة كلمة التوحيد للتوحيد لانه يقتضي اخراج الله
ثم اسناد النفي الى الباقي فلا يستفاد منها الا نفي ما سواه واما ثبوت الالهية له تعالى فلا ...
وجود حكم كما هو مقتضى هذا المذهب والحاصل انه لا ينطبق على ما هو الحق من ان الاستثناء من ...
اثبات لان هذا القائل يقول انه ليس هناك الا حكم واحد على الباقي بعد الاخراج ...
على ما هو ... ان الاستثناء من الاثبات نفي لان القائل له علي عشرة الا ثلثة لم يسند
الى الباقي بعد اخراج الثلثة من غير تعرض لنفي الثلثة بوجه ثم ينطبق على مذهب الحنفية ...
بان الاستثناء من النفي لا يدل على الاثبات بل هو سكوت عنه وقد صح القول ...
منهم كالعلامة من اصحابنا والحاجبي من الشافعية والتحقيق ان عشرة اخرجت منها ثلثة ...
في السبعة فان العشرة ليست سبعة حقيقة بوجه من الوجوه ... فنقول انه كان قولنا
عشرة الا ثلثة معناه عشرة موصوفة بانها اخرجت منها ثلثة كان مجازا في السبعة وهو القول
الثاني وان كان معناه الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة ولا يفهم منه عند الاطلاق الا ذلك
كان المجموع اسما للسبعة ... موضوع بوضع واحد بل على معنى انه ... لوازم المركب كما
يعبر عن الشيء ... المركب ... السبعة انها واحد واثنان ... وهو المذهب الثالث
... اما ابطال القول الثالث ... لان الاستغراق والتسلسل ... انما يلزمان لو اريد من الجارية
وحدها نصفها واما اذا اريد بمجموع الجارية الا نصفها نصفها مجازا فلا يلزم شيء من ذلك
القطع بارادة نصف كلها ... لا ينافي ذلك ... اما ابطال القول الثالث فان قائله لا
يقول بان المجموع اسم ... موضوع بوضع واحد للسبعة بل يقول ان التعبير عن السبعة ...
... فان الشيء قد يعبر عنه بلازم المركب ... لزوم عود الضمير الى جزء الاسم
كما لا يخفى واذا عرفت ذلك فالحق ان الاستثناء يرجع الى احد هذين القولين لكن على ان
يكون الاستثناء تخصيصا حيث انه اخراج من العام بعض ما تناوله ... تخصيص

لا يجوز ذلك اما على المذهب الاول فالتخصيص فيه باعتبار الحكم والاسناد وثانيا باعتبار اللفظ فلا
يرد به الاستثناء الشامل للجميع سيما فان قلت لا تخصيص فيه باعتبار الاسناد ايضا لان المخرج
عند كثير من قصر الاسناد على الباقي دون ما عداه هو التخصيص باعتباره ولان الكلام على ما هو الحق
لونه في الاستثناء من الاثبات نفيا وبالعكس فلا يكون المخرج مسكوتا عنه كذا قيل وفيه تامل فتدبر
الاستثناء بعد جمل بالواو الخ والشافعية للكل والحنفية للاخيرة والمرتضى بالاشتراك و
الغزالي بالوقف ما يرجح الحاجب للاول حجة رجحانا كالمفرد واستحسان التكرير ودفع بالمنع
الجهة للتطويل [illegible] الاكثر في الجمع والثانية لم يرجع الى الجملة في اية القذف [illegible] الثانية
ودفع بصرفها للدليل [illegible] للوحدة والثالث حسن الاستفهام [illegible] الحنفية ودفع [illegible]
ومرجحة الاشتراك اختلفوا في الاستثناء الواقع بعد الجمل المتعددة المتعاطفة
بالواو هل يرجع الى الاخيرة فقط او الجميع بعد الاتفاق على جواز الرجوع الى الكل [illegible]
الخلاف انما هو في الظهور [illegible] فالشيخ من اصحابنا والشافعية على انه في الرجوع الى الجميع
الا ان يدل دليل خارج على الاختصاص بالاخيرة فيصار اليه وقال البعض اصحابنا [illegible]
الرجوع الى الجملة الاخيرة وعلى ذلك الحنفية وذهب السيد المرتضى الى الاشتراك بين الامرين
من غير [illegible] احدهما [illegible] حتى يظهر الدليل [illegible] المراد كما هو حال المشتركات [illegible]
وقال الغزالي بالوقف [illegible] الاخيرة [illegible] وهذان المذهبان يوافقان الحنفية [illegible]
الى الاخيرة الا ان ماخذ ذلك مختلف فان الحنفية لا يثبتون حكم الاستثناء [illegible] الظهور
استعمال الاستثناء في الاخراج من الجميع مجازا عندهم والحنفية استعماله في الاخراج من الاخيرة
فقط وعلى قول السيد استعماله في الجميع حقيقة ايضا وعلى قول الغزالي يحتمل كلا الامرين فان
قيل لا معنى لجعل الخلاف في الظهور مع وجود هذين القولين قلنا الخلاف في الظهور [illegible]
هو بين الشافعية والحنفية دون الباقين وقد يجاب ايضا بان المراد بالخلاف في الظهور نفيا
اثباتا ولا يخفى شموله للجميع هنا وقد اختار الحاجب تفصيلا وهو انه ان ظهر انقطاع الاخيرة
عما قبلها بامارة او [illegible] فهو للاخيرة وان ظهر اتصالها بما قبلها فللجميع وان [illegible]
[illegible] مع الاتصال يكون [illegible] كالواحدة [illegible] الاستثناء الى الجميع [illegible]

نقضا

الانفصال يكون كالاجانب فيرجع الى الاخيرة ومع الجهل بشيء منهما يحصل الشك فيتوقف
في الحقيقة راجع الى مذهب الغزالي فانه انما يقول بالوقف عند عدم القرينة على احدهما واما
مع القرينة على احدهما فلا وقف وهذا معنى قولهم [illegible] الحاجب ثم ان ههنا مذهبا اخر
منسوبا الى ابي الحسين البصري [illegible] العلامة وولده فخر المحققين وهو انه ان تباين
الجملة الثانية عن الجملة الاولى بالاضراب عنها فللاخيرة [illegible] الاضراب عن الاولى
بان يختلفا نوعا اي في الخبرية والانشائية والامر والنهي او اسما وحكما [illegible] النوع
يختلفا باحدهما مع عدم كون الاسم في الثانية ضمير الاسم في الاولى فالاول نحو اكرم بني تميم
تميم العلماء الا زيدا والثاني نحو اكرم بني تميم واطعم ربيعة الا زيدا والثالث نحو اكرم بني تميم
استاجر ربيعة الا الطوال واطعم ربيعة واطعم مضر الا الطوال والا عدم ظهور الاضراب بحصل
يكون الضمير [illegible] في الثانية او اسم الاولى في الثانية فالاول نحو اكرم ربيعة و [illegible]
والثاني نحو اكرم ربيعة [illegible] الا زيدا [illegible] في هذا [illegible] الثانية عن الاولى
الاستثناء راجعا الى الاخيرة لان الجملة الاولى لما كانت مستقلة بنفسها [illegible]
فالظاهر ان الانتقال عنها الى الاخرى انما كان لكون الغرض قد تم من الاولى فلا [illegible]
الاستثناء لتمام الغرض منها بخلاف ما اذا لم يظهر الاضراب فان [illegible] الغرض في الاولى
الاستثناء عائدا الى الجميع اذا عرفت هذا فاعلم ان الاقوال كلها مشتركة في رجوع الاستثناء
الى الاخيرة لكونها متيقنة التخصيص على كل تقدير [illegible] لا يعلم كونها مرادة بخصوصها
في الجملة [illegible] النزاع في الحقيقة انما هو في رجوع التخصيص الى ما سواها [illegible]
في الحقيقة لا يختص بالاستثناء المتعقب [illegible] بل يجري في المخصص اذا تعقب متعددا [illegible]
جملا او غيرها [illegible] عوده الى كل واحد وانما خص [illegible] ذلك بالاستثناء جريا على [illegible] حيث
يعرضون [illegible] والاحتجاج في مبحث الاستثناء ثم يشيرون في باقي انواع المخصصات [illegible]
الحال فيها [illegible] الاستثناء ويجوز ان يكون التخصيص [illegible] بذكر فيما بعد [illegible]
الاحتجاج فنقول استدلت الشافعية على الرجوع الى الجميع بوجهين الاول ان الجمل المتعاطفة
بمنزلة الجملة الواحدة اذا العطف يصير المتعدد كالمفرد فانه لا فرق بين ان [illegible]

ابن عمرو وبكر ابن [illegible] ابن [illegible] وكان الاستثناء راجعا الى الجميع [illegible]
الاستثناء لو كرر في كل جملة قبل الاخرى كما لو قال اكرم العلماء الا زيدا واضرب [illegible]
زيدا او كل الفقراء الا زيدا لكان ذلك مستهجنا [illegible] للعقلاء [illegible]
الاختصار وحذف فضول الكلام ما استطاعوا فلولا ان الاستثناء بعد الجمل يعود الى الجميع
[illegible] التكرار بعد كل جملة لما كان [illegible] مستهجنا [illegible] اذ اراد [illegible]
ارادة الاستثناء بالجملة المتعددة ولانه [illegible] اليقين عن المراد والجواب عن الاول
كون الجمل المتعاطفة بمنزلة الواحدة وكون العطف يصير المتعدد [illegible] انما هو
في الجمل [illegible] بان نحو ضرب زيد وقام عمرو وشرب بكر ليست كالمفرد على ان كونها بمنزلة المفرد
لا يوجب اجراء حكم المفرد عليها [illegible] بين المفرد وما هو بمنزلته [illegible] بانه لا يرد
الى الجميع [illegible] الى الاخيرة فقط فلا بد من القرينة على احدهما [illegible]
نقول [illegible] هنا لانه لما كان [illegible] ما هو تطويل بلا طائل [illegible]
[illegible] وهي ان يقول بعد الجمل الا كذا في الجميع [illegible] تطويل بنصب القرينة
وقد يستدل للشافعية بان الشرط اذا تعقب الجمل يعود الى الجميع فكذا الاستثناء [illegible]
[illegible] منهما [illegible] مخصص متصل غير مستقل بنفسه وبان الاستثناء بمشيئة الله اذا تعقب جملا
عاد الى الجميع اتفاقا [illegible] لا اصل [illegible] ان يشاء الله [illegible]
الى الجميع فكذا في الاستثناء بغير المشيئة والجامع بينهما ان كلا منهما استثناء [illegible]
[illegible] والجامع لا يفيد ذلك فان الاشتراك في بعض الوجوه لا يوجب الاشتراك [illegible]
الى الجميع فان قيل هما سواء [illegible] المسألة قلنا [illegible] الاستقلال [illegible]
بثبوت الحكم في الاصل بل هو محمل للاستثناء [illegible] الثاني بالمنع [illegible] فان الاستثناء
بالمشيئة انما عاد الى الجميع لانعقاد الاجماع ولولا الاجماع لكان القول باختصاصه [illegible]
[illegible] عند ذلك استدلت الحنفية على رجوع الاستثناء الى الاخيرة فقط [illegible]
لو رجع الى الجميع لرجع في اية القذف وهي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء
فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ولولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد

الى الجميع

الى الجميع وجب سقوط الجلد بالتوبة وهو باطل بالاتفاق فان قيل اليس الشعبي وبعض الشافعية
يسقط بالتوبة قلنا [illegible] لا يلتفت اليه والثاني ان الجملة الثانية بمنزلة السكوت في الجملة الاولى
لان الجملة الاولى لما كانت مستقلة بنفسها فالظاهر ان الانتقال عنها الى ما بعدها انما كان بعد
تمام غرضه منها [illegible] السكوت يدل على استيفاء الغرض [illegible] الكلام [illegible] السكوت [illegible]
الاستثناء الى الاول [illegible] السكوت [illegible] فكذا مع الحكم بالثانية التي هي بمنزلة
والجواب عن الاول فلان ظهور [illegible] في العود الى الجميع لا يوجب الصير اليه في جميع الاحوال [illegible]
قد يخالف لدليل [illegible] اذ الجلد لما كان حق الادمي وهو لا يسقط بالتوبة [illegible]
المستحق وجب لذلك قصر الاستثناء على ما بعده [illegible] محل النزاع [illegible] هذه الاية
[illegible] فانه لما كان الاستثناء ظاهرا في الرجوع الى الجميع [illegible] الدليل كان راجعا
الى ما عدا الجلد من رد الشهادة والتفسيق ولو كان مختصا بالاخيرة [illegible]
الى ما عداها [illegible] الحنفية لا يقبلون شهادة [illegible] التوبة [illegible]
نمنع كون الجملة الثانية بمنزلة السكوت عن الاولى كيف والعطف يصير الجميع بمنزلة الواحدة [illegible]
سكوت ودعوى ان الانتقال عن الاولى انما هو بعد استيفاء غرضه منها مصادرة على [illegible]
[illegible] وقد استدل الحنفية بان الاستثناء لما كان خلاف الاصل لانه [illegible]
[illegible] ترك العمل به في الجملة الاخيرة [illegible] الكلام عن [illegible]
[illegible] الاستثناء [illegible] وعدم [illegible] فيبقى ما عداها على الاصل
[illegible] والجواب ان [illegible] يكون الاستثناء خلاف الاصل انه يوجب [illegible]
في لفظ العام مع ان الاصل الحقيقة [illegible] كيف [illegible]
[illegible] الباقي بعد اخراج المستثنى [illegible] الاخيرة [illegible] غير مستقيم فان [illegible]
[illegible] الحقيقة الى المجاز عند قيام القرينة [illegible] جوازه ولا يتوقف على دفع [illegible]
بل لو كان دفع [illegible] اصل [illegible] الاستثناء و [illegible] الانفصال
عرفا وهو باطل لما تقدم وان اراد [illegible] الاصل ان [illegible] المتكلم باللفظ العام [illegible]
[illegible] الاستثناء [illegible] الاصل [illegible] ذلك لا [illegible] الحكم [illegible] الكلام [illegible]

الالحاق ما دام متشاغلاً به فهو مقتضى وجوب التوقف للسامع عن الحكم بارادة المتكلم ظاهر اللفظ
حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال ارادة غيره ولو كان مجرد ورود اللفظ بمجرده مقتضيا للحكم على
الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فواته وقته مناقضا لما وجب ذلك وتحقيق ذلك الى الاخيرة
ولا يجدي في ذلك دفع محذور [illegible] لا يتنافى ومنها يعلم ان المقتضى لتخصيصه باللاحق فقط لها
مع الاتصال العادي نقل الواضع على ان لم يلحق العادة عن لفظ آخر يأتي بدليله في حال التكلم
بالكلام حيث شاء منه فالمرجع الفراغ منه لا ترجيح للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الالحاق
ثم لما كان الغرض قد يتعلق بالاخيرة فقط كما قد يتعلق بالجميع بطريق الاختصار واللفظ
صالح لكل من الامرين من حيث الوضع لم يحصل الجزم بالعود الى الكل الا بالقرينة وكان تعلقه بالاخيرة
جزمة تحقيقا للغرض على كلا التقديرين ومع ذلك في الشبهة التعلق بالثاني بالاصل
انه يعلم ان الناقل منه وليس هذا من القول باختصاص الاخيرة في شيء وان اوهم لسانه البعيد
بل على الاشتراك بوجهين الاول انه من قال اضرب غلماني والفاسد ثاني الا واحدا امكن
الاستفهام بانه هل اراد استثناء الواحد من الجملتين ام من الجملة الاخيرة والاستفهام [illegible]
مع احتمال اللفظ لكلا المعنيين والثاني انا نجد الاستثناء في القرآن تارة عائدا الى
كما في قوله تعالى انا الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده
تارة عائدا الى الجميع كما في قوله تعالى اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين
فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا فكان مستعملا فيهما والاصل في الاستعمال
الحقيقة فكان مشتركا بينهما فلا يجوز القطع على احدهما الا بدليل منفصل وقد شرط ضعف
والجواب عن الاول المنع من اختصاص حسن الاستفهام بالاشتراك بل الموجب لحسنه هو الاحتمال سواء
كان بواسطة الاشتراك او لكونه موضوعا بالوضع العام او لعدم ما هو حقيقة فيه او نحو ذلك من الوجوه
التي يحسن معها الاستفهام وعن الثاني بانه على تقدير تسليمه دال على كونه حقيقة فيهما لكن
مثل الاشتراك فان هنا قسما آخر وهو ان يكون اللفظ موضوعا بوضع عام يتحقق في كل واحد
من موارده حقيقة كما في الالفاظ الموضوعة بالوضع العام من غير ان يكون هناك اوضاع متعددة
كما هو مقتضى الاشتراك ويمكن ان يستدل للسيد ان من قال اكرمت غلماني وخلعت عليهم

يوم الجمعة احتمل ان يكون المتعلق بالظرف جميع الافعال واحتمل ان يكون الاقرب واثبت ذلك
في الظرف فيثبت مثله في الاستثناء بعلة الجامع كون كل منهما فضلة يأتي بعد تمام الكلام
قيل ان الواجب في ذلك القطع على ان العامل في جميع الافعال المتقدمة الا ان يدل دليل
على خلافه وفيه ان قلنا هذا من مرتكبه مكابرة ودفع للمتبادر في الاستعمالات من محاوراته عليه
من قال بل الواجب القطع على ان الفعل الذي يقتضي الظرف هو العامل فيه دون ما تقدمه وانما
يعلم ان الكل عامل بدليل منفصل والجواب منع احتمال ان يكون متعلقا به الظرف كلا منها ... معا
هذا الثاني بالمجموع وعند الخصم بالاخير سلمنا لكن كون الظرف مشتركا بين الجميع والاخيرة
لا يوجب كون الاستثناء كذلك واشتراكهما في بعض الوجوه لا يقتضي التساوي من جميع الوجوه
سلمنا لكن ذلك لا يقتضي الاشتراك بل هو عين ما نزوله الذي يقتضيه النظر الصحيح في المسألة ان اللفظ
محتمل لكل من الجميع والاخيرة ولا يتعين بخصوص احدهما الا بدليل من خارج بعد العلم بكونه ذلك
لعدم العلم بحقيقته كما هو مختار من قال بالوقف ولا يكون مشتركا كما اختاره من قال بالاشتراك
بل ان اللفظ موضوع بالوضع العام لخصوصيات الاخراج من غير تخصيص باحد من الخصوصيات كما في
المشتقات فان المراد بفاعل مثلا المشتق كل ما يصدق لمن قام به مبدؤه وكذا المراد بمفعول ما
عليه وعموم الوضع والموضوع فيهما واضح فكما ان الملاقي فاعل على كل من اتصف بمصدر حقيقة
كذلك في الامرين اداة الاستثناء كما ان استعمالها حقيقة ويحتاج في فهم المراد منها الى القرينة
ذلك عن الاشتراك في ثبوت الخاصة بالوضع فيه وتعدده في المشترك وان كان بحكم المشترك في
الاحتياج الى القرينة ومن هنا يظهر بطلان القول بالاشتراك لانه لا معنى في وضع حقيقة
واحتياج المشترك الى تعدد الوضع ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا
لكل من الامرين ثم ان المقام من مزال الاقدام الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس
المستثنى مسكوت عنه واثباته لنا النقل وكلمة التوحيد ودعوى ان افادتها الشرعية لا اللغوية
بعد وامثال الطهور ليس في الصلوة والتقدير وجهان وكذا الى الختم الاتم
اكثر الاصوليين على ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات وخالف في
ذلك ابو حنيفة واصحابه فقالوا ان الاستثناء من الاثبات لا يكون نفيا للمستثنى وكذا

من النفي لا يكون اثباتا كما فان بين الحكم بالنفي والحكم بالاثبات واسطة هي عدم الحكم فمقتضى الاستثناء
الاستثناء سكوتا عنه غير محكوم عليه بنفي ولا اثبات والحاصل ان المستثنى عندهم كالمسكوت عنه
يعني ان الحكم فيه مخالف للحكم الثابت للمستثنى منه الصدق لا يعني ان حال المستثنى غير محكوم اصلا كما هو
بين النفي والاثبات فيقولون ان الاستثناء من الاثبات يستلزم نفي الحكم بالمباشرة اوسع
قيل له على عشرة الا ثلاثة كان معناه ان الثلاثة غير محكوم عليها باللزوم الا انه محكوم عليه بعدم اللزوم
لكن عدم اللزوم فيه بناء على ان الاصل عدم اللزوم لا لان اللفظ دل على الحكم بالنفي
من النفي فليس فيه ما يدل على ثبوت الحكم فلا يستلزم الاثبات او الاعم فاعلم ان الحكم
الحنفية انما هو في الشبهين بان تخصيص بعض بالنفي وبعضهم القسم الثاني لحنفية ان الاستثناء
اثبات ام لا دون الاول كما هو صريح عبارة المحصول وغيره من كتب الاصول بناء على ان الحنفية
في ان المستثنى من الاثبات نفي كما عليه الجمهور ولم يختلف ماخذ ذلك فان الحنفية زعم انه نفي
الاصلية لا بدلالة اللفظ على النفي والقوم يحكمون بانه نفي بناء على دلالة الاستثناء على ذلك
لنا على ذلك عن اهل اللغة انه كذلك وهو المعتمد في اثبات مدلولات الالفاظ فيكون كذلك وايضا
لو لم يكن الاستثناء من النفي اثباتا لم يكن قول القائل لا اله الا الله تاما بالتوحيد لدلالته
الاولى على التوحيد لانه نفي الالهية عما سواه واثباتها له تعالى فبناء على ما قلتم لا يكون فيها الا
الالهية عما سواه واما اثباتها له تعالى فمسكوت عنه واما الثانية فلا اتفاق على كونها تامة في التوحيد
بناء على حكمهم باسلام المتلفظ بها وان كان في الثانية هو ما يشتركان وقد اجابت الحنفية عن الاول
بان كلام اهل اللغة في ان الاستثناء من الاثبات نفي مجاز وانما المراد انه لم يحكم على المستثنى
الواقع في الصدد بنقيض حكم المستثنى منه بالثبوت بالحكم بالنفي كما ان العكس مجاز ايضا لعلية من علم
بالنفي بالحكم بالثبوت فهو من باب اطلاق الملزوم على اللازم فان قيل اجماع اهل اللغة
انما دليل قلنا ان ارادوا ان اهل اللغة اجمعوا على هذا الكلام فلا حجة في قوله التاويل
اريد ان اتفاقهم على ثبوت مضمون الحقيقة ثم والحق ان ذلك تحقيقه لا يلتفت الى ما
عن الثاني بان كلمة التوحيد ليست مما تدل عليه بحسب اصل الوضع وانما تدل عليه في عرف الشرع
وحصول الايمان من اعتراف ولا تامل فيه فان الشايع ان هذه الكلمة انما هي بحسب عرف الشرع وعليه

فالوجه اذا كانت بحسب عرف الشرع تدل على التوحيد كانت في اللغة كذلك فان الاصل عدم النقل
وثانيا ان القطع ان من انكر الشرع ولم يكن عالما بعرفه اذا تكلم بها فهم منه هذا المعنى وانكاره مكابرة
مكابرة ولهذا احتج بعضهم ردا على الحنفية بما اجابوا بان ذلك عرف او غاية ما يسلم فان انكر
الكل لهذه الكلمة وامرهم بها لاثبات التوحيد ولو كان هذا اللفظ بنفسه لا يقتضي التوحيد لكان
ام المهمات يتعلق بلفظ يقتضيه لنا حض الاعظم السند الحنفية بقوله لا صلوة الا بطهور ولا نكاح
الا بولي ونحوه قالوا لو كان الاستثناء من النفي اثباتا للزم ثبوت الصلوة بمجرد الطهور وهو باطل
الشرائط الاخر اذا لم يكن ثابتة لم يثبت الصلوة ولا يحصل بالطهور والجواب ان المستثنى في مثل هذا
الكلام ليس هو الطهور فانه ليس من جنس الصلوة ويقال لا صلوة الا الطهور ليلزم ذلك
انما قلنا بطهور فلا بد من تقدير هو المستثنى منه حقيقة يتعلق به الظرف وللتقدير وجهان احدهما
ان يكون الظرف مستقرا صفة للمستثنى المقدر اي لا صلوة الا صلوة بطهور فيكون الكلام في قوة لا صلوة
الا صلوة حاصلة بطهور والثاني ان يكون ظرفا لغوا صلة للمستثنى المقدر اي الا باقترانها بالطهور فعلى
الاول كان معنى الاثبات فيه ان كل صلوة بطهور حاصلة ولا فساد فيه وانما هو الثاني كان
ان الاقتران بالطهور معتبر في ثبوت الصلوة الشرعية فلا معنى للاثبات في المستثنى سوى انه معتبر
وهو حق فان قيل الاشكال باق في الاثر الذي هو قبل الاستثناء المفرغ وارد فانه يفيد ان لا
يعتبر في الصلوة سوى الطهور وهو فاسد لانه يلزم نفي جميع الوجوه المعتبرة وكذا نحو ما قام الا زيد
وما ذهب الا قائم ونحو ذلك قلنا الثاني الجواب وجهان الاول ان المقصود المبالغة في تحقيق اعتبار
الطهور في الصلوة كانه لا شرط لها سواه وان الصلوة اذا استجمعت الشروط وصحت بدون الطهور فيه
عليه بان المعتبر في الصلوة هو الطهور كما في قولك زيد مثلا اذا انفرد بالشرف الثاني ان الطهور اعلى ما كان
اكمل الصفات واتمها كان ماعداه بالنسبة اليه غير معتبر وقد استدل الحنفية بقوله تعالى وما كان
لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ قالوا فعلى ما قلتم يكون في ذلك في قوة ما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا عمدا
وذلك حق وعلى تقدير كون الاستثناء من النفي اثباتا يكون المعنى انه يجوز قتل المؤمن خطأ
الاستثناء من الحرمة الاخرى وكيف يأذن الله بالقتل خطأ مع انه جناية ثابتة فيه بناء على ترك
الرد ولهذا يجب فيه الكفارة ولو كان مأذونا فيه خطأ لما وجبت الكفارة وهذا الدليل

ثم انقض به صاحب التنقيح والجواب عنه اما اولا فيمنع كون هذا الاستثناء متصلا لو كان فيه
واما ثانيا فيمنع كون الاستثناء من الحرمة اباحة انما هو دفع الحرج وتلزم هنا حكم انه ان لا
يأذن في القتل خطأ قلنا دفع الحرج اعم من الاذن فان المكروه مما ارتفع الحرج فيه ولا اذن
فان الحذر وهو ثالثا يمنع عدم جواز الاذن من الشارع في هذه الصورة فان من يعلم
المؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ بان يحصل له ظن بانه صيد او ظن بانه حربي بسبب اضلاله بهم
المؤمن انه منهم ولا حرج في ذلك قولكم لو كان ماذونا لما وجبت الكفارة قلنا وجوب الكفارة
لحرمة المؤمن لا للذنب ولما رابعا فان قتل ليس مما كان ما جاز كان تجاوزه بل بعضاه
ما ثبت وما وقع له لم يقع من المؤمن قتل مؤمن الا خطأ على ان يكون الكلام اخبارا عن حاله
من الاشياء كما زعمتم وهذا اظهر الاجوبة قال والتخصيص بالشرط والصفة والغاية كالاستثناء
في كثير من الاحكام اقول من المخصصات المتصلة الشرط وهو ما لا يوجد الشيء بدونه ولا يلزم
من وجوده وجود الشيء ولا يوجد جزءا السبب المحدد لان عدم الجنب ليس لعلته فقط بل العدم
لعدم السبب ثم ان الشرط منه عقلي كالحياة للعلم ومنه شرعي كالطهارة للصلاة ومنه لغوي
كقولك ان دخلت الدار فانت طالق فان اهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على ان ما
عليه ان هو الشرط والاخر المعلق به هو الجزاء ثم ان الشرط اللغوي قد غلب استعماله في السبب
المذكور انما ان الدخول سبب للطلاق بحيث يستلزم وجوده وجوده لا لجرد كونه عدمه مستلزما لعدمه
من غير سببية كما هو حال الشرط وقد يستعمل في شرط سبب السبب باعتبار يتبع في الوجود الشرط
الذي لم يبق للمشروط امر آخر يتوقف عليه سواه بحيث متى وجد وجد المشروط كقولك ان كانت الشمس طالعة
البيت مضيء فانه يفهم منه انه لا يتوقف اضاءة البيت الا على طلوع الشمس هذا والشرط اللغوي قد
وقد يتحد على البدل بحيث يكون كل واحد شرطا على البدل بحصول الجزاء بحصول ايهما كان
بحيث يتوقف الجزاء على حصول المجموع فهذه ثلثة اقسام وكذا الجزاء قد يتحد وقد يتعدد
بحيث يلزم من حصول الشرط حصول المجموع او على البدل بحيث يحصل احدهما والاقسام تسعة
ومن المتصلة الصفة نحو اكرم بني تميم العلماء فقد قصرت العام اعني بني تميم على بعض افراده ومنها الغاية
نحو اكرم العلماء الى ان يجهلوا وهذه الاقسام الثلثة كالاستثناء في كثير من الاحكام كوجوب الاتصال

وفي تعقيب الجمل في كونه راجعا الى الجميع او الاخيرة الا ان ابا حنيفة يرجع الشرط المتعقب للجمل الى الجميع
ويوافق الشافعي في ذلك فهو يفرق بين الاستثناء والشرط واما الصفة والغاية فقد قيل ان
ابا حنيفة يجعلها للاخيرة كالاستثناء على ما عرفت قال ومن المنفصل العقل شايع وجعل ابن الحاجب في
واهيه اقول المخصص المنفصل ثلثة الاول العقل والتخصيص به شايع كثير وهو قد يكون ضرورة
كقوله تعالى خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير فان العقل يحكم ضرورة بخروج الواجب تعالى منه
لاستحالة كونه مخلوقا او مقدورا وقد يكون بالنظر كخروج من لا يفهم الخطاب عن عموم قوله تعالى
ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا بناء على ان تكليف من لا يفهم الخطاب لا يجوز العقل وقد
خالف في تخصيص العقل جماعة واستدلوا عليه بانه لو كان العقل مخصصا لكان متاخرا عن الخطاب
وهو باطل اما الاولى فلان المخصص بيان فيمتنع تقدمه على المبين واما الثانية فلان العقل مقدم
على الخطاب والجواب انه ان اردتم ان ذات البيان يمتنع تقدمه على المبين فهو ممنوع لاستحالة
تقديم ذات شيء هو بيان لما تأخر عنه وان اردتم ان وصف البيانية يمتنع تقدمه ولا يضرنا فانا
نقول ان وصف البيانية للعقل متأخر عن الخطاب كما هو كذا قالوا ثانيا لو جاز التخصيص به جاز
النسخ به فان النسخ تخصيص والتالي باطل اجماعا والجواب منع الملازمة وابداء الفرق فان النسخ اما
بيان مدة الحكم او رفعه كما اختلف فيه وكلاهما محجوب عن نظر العقل بخلاف التخصيص فان خروج
البعض عن الخطاب قد يدركه العقل ضرورة او نظرا الثاني من المخصصات المنفصلة الحس
نحو تدمر كل شيء فانه عام في السماء والشمس وقد علم حسا انها لم تدمر هذه الاشياء
فان قيل ان ضربا للتبعيض قلنا لا بد في التخصيص بالحس من الظهور انها لم تدمر بعض كل شيء كالاعم
الحس ولم يذكر الاستاد المصنف هذا القسم لشهرته وظهوره الثالث التخصيص بالدليل السمعي وهو
وقد تقدم ذكر اكثر مباحثه قال قيل الضمير في مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن الى قوله وبعولتهن احق بردهن
مخصص وهو مختار الشيخ والحاجبي والعلامة وفلان في العراقيين والمحقق بالوقف وهو اسلم للاول ان
الضمير موضوع والثاني مجازية لفظ الاستخدام مجازية آخر ولا تعارض المجازين بلا مرجح والاستخدام
شايع اقول اختلفوا في العام الذي تعقبه ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله ذلك العام كقوله
تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى قوله وبعولتهن احق بردهن فان المطلقات

عام يشمل الرجعيات والبائن والضمير الذي تعقبه في قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن راجع الى النوع
فقط اعني اللاتي بعولتهن احق بردهن دون البوائن بالاجماع فهل الضمير يخصص العام الذي
تقدمه بالرجعيات فقط فيجب التربص على الرجعيات فقط ام لا فذهب بعض العامة كامام الحرمين
والجويني واتباعهما الى التخصيص وذهب بعض اصحابنا كالشيخ والعلامة في احد قوليه الى عدم التخصيص
واليه ذهب اكثر العامة وذهب بعض اصحابنا كالسيد المرتضى والمحقق والعلامة في القول الاخر الى
الوقف يعني انه لا ندري انه مخصص ام لا حتى يظهر ما يدل على ذلك استدل من قال بالتخصيص بانه لو لم
يخصص العام لكان الضمير مخالفا لما يرجع اليه لان المراد بما رجع اليه الضمير الجميع وبالضمير البعض
لمخالفة بين الضمير والمرجع باطل والجواب ان الضمير بمنزلة اعادة الظاهر ثانيا ولا شك انه لو اعيد الظاهر
ثانيا واريد به الخصوص لم يلزم منه خصوص الاول ولا المخالفة بينهما فكذا مع الاضمار فان قلت
الظاهر اذا اعيد ثانيا واريد به الخصوص يلزم منه تخصيص الاول فانه لو قال وبعولة المطلقات احق
بردهن علم ان هذه المذكورة سابقا بعينها لكون اللام في الثاني للعهد فيلزم التخصيص ولا
انه اذا اعيد اللفظ بما يخصصه كالرجعيات وبعولة المطلقات الرجعيات وكذا ان الاعادة في مثل
هذا لا توجب التخصيص في الاول وقد يجاب عن الدليل ايضا بان الاستخدام شايع في الكلام
ان يراد بالضمير الرجعيات مع عموم الاول كما هو شأن الاستخدام واستدل المانع من التخصيص بان الكلام
والضمير الذي تعقبه لفظان ظاهران في العموم وخروج احدهما عن الظاهر وصيرورته مجازا لا
يستلزم خروج الاخر عن ظاهره وصيرورته مجازا اذ ان كلا منهما بجهة حكم نفسه فلا يسند
احدهما الى الاخر والجواب انه ما ذكرتم في الظاهر واما ههنا اذا كان الثاني كناية عن الاول وضميرا له
والحاصل ان المعترض مستطرد من الطرفين لعدم قوة ما يدل على احد المجازين ولذا ذهب
الى الوقف واستدل عليه بانه قد تعارض المجازان من غير مرجح لاحدهما فيتوقف حتى يظهر ما يوجب
الرجوع بيان ذلك ان الظاهر العموم لما تقدم كونه مستغرقا شاملا لجميع الافراد فحمله على البعض
وكذا في الظاهر وفي الضمير رجوعه الى ما تقدم فان الظاهر عدم المخالفة بين الضمير ومرجعه الا
فحمله على البعض مستلزم صيرورته مجازا ايضا وليس احد المجازين اولى من الاخر فان رعاية اللفظ
اولى من رعاية ظاهر الضمير والعكس فقد تعارض المجازان ولا مرجح لاحدهما وما هذا شأنه

فالوقف فان قلت ارتكاب ثانيهما اعني تخصيص الضمير ابعد لان التخصيص في الاول اعني العام يستلزم
التخصيص في الضمير ايضا فيصير مخالفتان بخلاف الثاني اعني تخصيص الضمير فانه لا يوجب تخصيص العام
فيصير مخالفة واحدة وارتكاب ما فيه مخالفة واحدة اولى مما فيه مخالفتان قلنا لا نسلم لان التخصيص
الاول يوجب التخصيص في الضمير فان من حق الضمير ان يعود الى ما تقدم منه مرادا الى ما يدل عليه
ولا شك ان العموم يدل على البعض فلكن الضمير عائدا اليه على طريق الاستخدام فانه شايع
في الاستعمال كثيرا في الضمير او نقول الضمير انما يعود الى اللفظ باعتباره لو لم يخصص
الاول بالبعض لكن الظاهر ما لا يحتاج الى التخصيص قال المطلب الثالث في المطلق
والمقيد المطلق ما دل على شايع في جنسه والمقيد بخلافه اقول ذكر المطلق بعد العام
لمناسبة كل منهما متصفا بالشمول وان كان في العام على جهة الجمع وفي المطلق على البدل وعرف
بانه ما دل على شايع في جنسه ومعنى الشيوع في الجنس كونه حصة محتملة لحصص كثيرة من
المقدر بحيث يندرج تحت مفهوم كلي مشترك بينها من غير تعيين فخرج المعارف كلها لما فيها من التعيين
كزيد وهذا او الحقيقة كالرجل واسامة او الحصري كهي في قوله تعالى فعصى فرعون الرسول وكذا يخرج العمومات
كلها لعدم الشيوع بالمعنى المذكور سوى النكرة المعهودة الذهنية فداخلة في الحد ان هي كالمطلق
والمقيد فهو بخلاف المطلق اي ما دل لا على شايع في جنسه فيدخل فيه جميع ما خرج من حد المطلق
فان قلت هذا حد المطلق انه لا يدل الا على ما يدل قلنا الكلام في الالفاظ الدالة فلا يدخل المهمل
لا يدل وقد يطلق المقيد على معنى آخر وهو ما اخرج عن شيوع بوجه ما كرقبة
مؤمنة فانه مقيد بالنسبة الى الرقبة لشمولها المؤمنة والكافرة مطلق بالنسبة الى الرقاب
المؤمنات لشيوعها فيها وبيان في ذلك ان المطلق قد يوصف باوصاف متعددة فهو كلما زيد
وصف زاد تقييده لكن قبل الوصف مطلقا وبعده مقيد هكذا بالنسبة لكل وصف فهو مطلق
من جهة مقيد من جهة اخرى قال فان اختلف حكمهما فلا حمل مطلقا اجماعا الا مع التوقف
فان اتحد موجبهما مثبتين حمل اجماعا بيانا لا نسخا وقيل بل ان تاخر المقيد نسخ اولى وفي
البراءة يرجع الى التخصيص وفي منفيين يعمل بهما اجماعا وان اختلف فهم مختلفون في الحمل وهم
متفقون على صفتين اقول جميع ما ذكر في العام من المتفق والمختلف يجري مثله في المطلق

المطلق عليه بمثل ارادة العتق ان بينهما وهاهنا اذا ورد مطلق ومقيد فلا يخلو اما ان يكون حكم
احدهما مخالفا للآخر او لا يكون فان اختلف حكمهما كما لو قال اطعم تميميا اكس تميميا عالما فلا
يحمل المطلق على المقيد هنا مطلقا اي سواء كانا مأمورين او منهيين او مختلفين اتحد موجبهما
او اختلفا بالاجماع لانه لا تعلق لاحدهما بالآخر الا في صورة يكون الاتيان بالمطلق موقوفا على
المقيد كما لو قال ان ظاهرت فاعتق رقبة ثم قال لا تملك رقبة كافرة فان الاتيان بالعتق
يتوقف على حصول الملك لانه لا عتق الا في ملك وقد نفى الملك عن الكافرة فهنا يحمل المطلق على
المقيد بالاجماع وان كان ذلك حكمين مختلفين وهو معنى قوله الا ان يتوقف الحكم في هذا
العتق المحكوم به كالكسوة والاطعام لا الحكم الشرعي وان لم يختلف حكم المطلق والمقيد فالحال
دائرة بين ثلثة صور الاولى ان يتحد موجبهما اي سببهما بان يكون سببهما واحدا كما لو
قال في الظهار مرة ان ظاهرت فاعتق رقبة ومرة ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فهنا يحمل المطلق
على المقيد اي يحكم بان المراد من المطلق ما اريد من المقيد فيكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا
سواء اقترنا او تقدم احدهما وتأخر الآخر وقيل ان تأخر المقيد عن المطلق كان نسخا
[illegible] ثم دفع بخلاف ما لو تأخر المطلق عن المقيد فان المقيد بيانا له لنا
على حمل المطلق على المقيد ان العمل بالمقيد موجب للعمل بالمطلق من غير عكس [illegible]
في ضمن فرد [illegible] المقيد الجمع في العمل بين الدليلين [illegible] فان قيل العمل
بالمطلق [illegible] الدليلين لان [illegible] العمل به [illegible] والمقيد
العمل به قلنا [illegible] العمل [illegible] بالعمل بالمقيد [illegible]
عن العهدة [illegible] العمل به [illegible] بالمقيد [illegible] عن العهدة
بيانا لا نسخا ان التقييد للمطلق يرجع الى نوع من التخصيص لان المطلق كالعام في الشمول
وان افترقا في صيغته كما تقدم فالتقييد يرجع الى نوع من التخصيص [illegible] في الاصطلاح
وان كان حقيقته تخصيصا وقد ثبت ان الخاص المتأخر بيان للعام المتقدم لا نسخ فكذا
المقيد المتأخر بيان للمطلق المتقدم لا نسخ قالوا لو كان المتقدم بيانا للمطلق كان المراد
بالمطلق المقيد مجازا وهو باطل فان المجازية [illegible] الدلالة عليه وهنا الدلالة منتفية

المطلق لا يدل على المطلق بوجه قلنا الجواب ان ما ذكرتم جار في صورة تقدم المقيد فانه
عندكم لا دلالة له على المقيد وايضا تقييد الرقبة بالسلامة مجاز ولا دلالة له عليها ولا دلالة لها على ذلك
اجاب بوجهين الاول بمنع عدم الدلالة فان تقدم المقيد قرينة لاشتغال الذهن من المطلق الى
المقيد فيدل عليه وعن الثاني بان الرقبة لا تتناول غير السليمة وعنها لترك شيء من العمل
اقول انما اجاب عن الاول بمنع دليلهم فمنع عدم الدلالة لان دلالة المطلق على المقيد
بناء على المقيد متقدما او متأخرا وتحقيقه انهم ادعوا المجازية من اللفظ انما يحصل باطلا القرينة
وذا المقيد كان قرينة على مجازية المطلق [illegible] حصول الدلالة [illegible]
على وجوب حصولها قبله [illegible] هذا واقول الاولى التفصيل هنا كما في مسئلة العام والخاص
المتقدمة فنقول ورود المقيد ان كان بعد حضور وقت العمل بالمطلق كان المقيد نسخا لاستحالة
تأخر البيان عن وقت الحاجة وان كان قبله فعلى الخلاف في جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب
ذلك ولم اصنف في الكتب المشهورة هذا التفصيل وكانهم اكتفوا عنه بذكره في العام الثانية ان يختلف
سبب الحكمين كما لو قال اعتق رقبة في الظهار ثم قال اعتق رقبة مؤمنة في القتل كما هو
كما في ايجاب المطلق والمقيد [illegible] بالاجماع نحكم بعدم جواز اعتاق الكافرة في الظهار
اي كافرا او مؤمنا من حمل المطلق على المقيد اذ لا وجه له الا ان يعلم من خصوص ان العلة
المقيد بعين العلة في المطلق [illegible] حكم بالتقييد [illegible] واحد الصورة الثالثة ان يختلف
سبب الحكم كما قال الله تعالى في كفارة نحو فتحرير رقبة مؤمنة من قبل ان يتماسا وفي كفارة
الظهار فتحرير رقبة مؤمنة [illegible] في المسئلة الى اهل الآية وقد اختلف العلماء في ذلك
منعوا من حمل المطلق على المقيد لا بد بل منفصل يدل على ان المراد بالمطلق في ذلك المقيد
مخالفونا الشافعية فقد اختلفوا في حمله على ثلثة اقوال احدها قول ابي حنيفة
انه لا يجوز الحمل على المقيد الثاني يحمل على المقيد وهو قول الشافعي [illegible]
الثالث التفصيل فان كان هناك قياس يقتضي التقييد بان كانت علة التقييد
بينهما كما في الكفارات مثلا حمل المطلق على المقيد والا فلا وهذا مذهب محققي الشافعية
وربما نقل بعضهم عن الشافعي لان كلامه كلا منهما كلام مستقل منفصل عن الآخر لا تعلق له [illegible]

احدهما ثابتا بنص مطلق والآخر ثابتا بنص مقيد بان النص دل على بقاء الاطلاق في المطلق
مناقضا للتقييد في المقيد فلا يبعد منزلة للداعي واما القياس فقد ابطلناه بحجة فلا يصح
استدلت الحنفية بان التقييد بالقياس نسخ وهو باطل اما الاول فلان مقتضى الاطلاق الخروج
عن العهدة باي فرد كان والتقييد يرفعه واما الثانية فمجمع عليها والجواب منع كون التقييد نسخا
فان المطلق انما دل على فرد ما لا على جملة الافراد فيكون رفعا لحكم التقييد اطلاق
لا يزيد على تخصيص العام وقد خصصتموه وايضا انتم قيدتم الرقبة بالسلامة فيلزم ان يكون
هكذا قيل والحق ان المقيد نسخ لما كان ثابتا بالمطلق كعتق الكافرة مثلا فان نسخ اطلاق تحرير
الرقبة كان مجزيا وقد نسخ التقييد ما ثبت في الاول وبانهم يفرقون بين التخصيص بالقياس والتقييد
ويقولون ان التخصيص بالقياس لا يجوز مطلقا وانما يجوز اذا كان العام قد خص قبل
بقطعي فلا يقبل شيئا ذلك فان المطلق لم يقيد ولا يتبعه بالقياس فالكلام في ثبوت التقييد بالقياس
ابتداء وفي الثانية من اعتبار الايمان في الرقبة ليس تقييدا بل لان الرقبة لا تتناول
ما كان ناقصا كونه رقبة وانما ينصرف الى الفرد الكامل كالماء الذي لا ينصرف الى ماء الورد
ولعلكم تعلم الحنفية انهم انما منعوا التقييد بالقياس لان القياس شرطه ان يكون المحل الذي
المقيس حكما شرعيا وليس الامر هنا كذلك فان قياس كفارة الظهار على كفارة القتل في التقييد
يقتضي عدم اجزاء الكافرة الثابت في المقيس عليه من كفارة القتل على كفارة الظهار وهو قياس
عدم اصلي لا حكم شرعي ولنا انا الشافعية يمنعون ان ذلك حكم شرعي ثبت بدلالة اللفظ اعني
المخالفة المفهوم من التقييد لو صح يتعدى الى الفرع ولو لا خوف الاطالة لنقلنا ما لهم وما
عليهم في ذلك القائل بالحمل مطلقا استدل بان القرآن كالكلمة الواحدة فالتقييد في احدهما حكم في
الآخر احتجاجا ونافى الوحدة وبان الشهادة قد وردت مطلقة في قوله تعالى واستشهدوا شهيدين
من رجالكم ومقيدة بالعدالة في قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم ومع هذا حمل المطلق على المقيد
اجماعا فيكون هنا كذلك والجواب عن الاول بلا نسلم ان الوحدة في القرآن انه لا يكون تناقض
لبعضه مع بعض لا انه واحد من كل جهة والا لوجب ان يقيد كل مطلق ويخصص كل عام وهو فاسد
الثانية ان تقييد العدالة بالشهادة انما كان بالاجماع بحمله على التقييد لا بنزول مثل ذلك

مع حصول الاجماع القائلون بالتفصيل قالوا ان القياس دليل يجب العمل به فيجب التقييد به فقد
لم يمكن قد ابطلنا القياس من اصله فجوابكم قال المطلب الرابع في المجمل والمبين المجمل
ما لا دلالة له غير واضحة وهو اما فعل او لفظ مفردا او مركب اقول فرغ من المطلق
وشرع في المجمل والمبين والمجمل لغة المجموع ومنه اجمل الحساب اذا جمعه واصطلاحا ماله دلالة
واضحة اي قائم دلالته ودلالته على المراد غير واضحة وحاصله ان يتردد بين معنيين فصاعدا
من معانيه فاضافة الدلالة يخرج المهمل لعدم دلالته وهذا احسن من تعريفهم لشموله جميع افراده
من الفعل والقول المشترك والمتواطئ وللمقيد مع احتماله المعنى الذي لا يتعين
عند الاطلاق شيء واحد هو غير مطرد ولا منعكس لدخول المهمل فيه وخروج المجمل عنه لانه
قد يكون مجملا وكان هو ما لا يكون مفهوما المراد منه ويدخل المجمل بعد البيان فان المراد لم
يتبين في حقه ثم ان الاجمال قد يكون في الفعل باعتبار عدم ما يدل على جهة الوقوع كما لو صلى
ولم يعرف هل يعلم على اي وجه اوقع الصلاة من وجوب او ندب فان الفعل في نفسه لا يدل على جهة
الله اذا اقترن به شيء يدل على تلك الجهة اما اذا لم يقترن به شيء فانه يكون مجملا وقد يكون
في القول وهو اما في المفرد كالمشترك المحتمل لمعانيه المختلفة بالحقيقة اما بالاصل كالقرء
الموضوع للطهر والحيض واما بسبب الاعلال كالمختار للفاعل والمفعول وكالمتواطئ المحتمل لكل
من جزئياته عند الارادة لاحدها معينا مثل وآتوا حقه يوم حصاده فان الحق يحمل كل من الاشياء
كالثلث والربع والعشر مثلا والمراد هو العشر فقط فهو قبل البيان مجمل فان قيل المراد به
بعض معين كالعشر مثلا وهو ليس بمتواطئ لعدم صدقه على الثلث قلنا الحق اذن مشترك بين
الابعاض وقد اريد منه فرد معين فما حصل الاجمال واما في المركب فالاجمال فيه قد يكون
مجملا كقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي وقد يكون من
جهة اللفظ لا يفهم المراد منه كالمستعمل في غير معناه الحقيقي لقرينة تمنع الحمل عليه مع تعدد مجازاته
فانه مجمل فيها وكالمستثنى في قوله تعالى واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فان المستثنى
تلاوته مجهولة وهو يستلزم الجهالة في المستثنى منه فيكون مجملا وكالمخصص المنفصل كان
اقتلوا المشركين ثم يقول اردت بعضهم فان التخصيص بالبعض المجهول اوجب الاجمال في الباقي

الاجمال فانه مرجع الضمير اذا تقدمه شيئان كل منهما يصلح له كان يكون ضرب زيد عمرا واكرمه
ومنها ما في مرجع الصفة نحو زيد طبيب ماهر لتردده بين ان يكون المهارة في الطب وبين ان يكون مطلقا
قال لا اجمال في نحو قوله حرمت عليكم الميتة لظهور المراد **اقول** المشهور وعليه جمهور
الاصوليين ان التحريم المضاف الى الاعيان كقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم ونحو ذلك ليس بمجمل
بل متضح الدلالة وذهب الكرخي وبعض الحنفية الى انه مجمل لنا على الاول ان العرف في مثله يدل على
ان المراد منها اذا اطلق تحريم الفعل المقصود من تلك الذات كالاكل في المأكول والشرب في المشروب
واللبس في الملبوس والوطء في الموطوء فان القائل حرمت عليكم الميتة يفهم من كلامه عرفا حرمة اكلها
وحرمت الخمر اي شربها وحرمت امهاتكم اي وطؤها وحرم الحرير اي لبسه ونحو ذلك كان المراد
منه واضحا عرفا يقطع به من سمعه ولنا ايضا ان الصحابة والتابعين لم يزل يستدلون بها على التحريم
ولو كانت مجملة لم يستدل بها على شيء كما هو شأن المجمل قالوا تحريم العين غير معقول فان التحريم
يتعلق بالافعال لا بالذوات فالمراد تحريم فعل من الافعال الكثيرة والبعض غير حاصل بالبعض
فيجب تقديره ولم يتعين فيكون مجملا قلنا افاد ذلك البعض عن تعيين الغرض
بحيث نقلا في العرف في مثله قد تعين الفعل المقصود من ذلك الشيء كما بينا فلا نسلم انه غير
متضح بل متبادر لحصول العرف في مثله **قال** ولا في نحو قوله تعالى وامسحوا برؤسكم لان الباء
للتبعيض كانت **اقول** لا اجمال في نحو قوله تعالى وامسحوا برؤسكم لظهور المراد انا لما بينا
سابقا ان الباء للتبعيض هو واضح الدلالة على المراد وهو مذهب اصحابنا وافقنا الشافعي
على ذلك وذهبت الحنفية الى انها مجملة في المقدار الممسوح لاحتمال ارادة الكل والبعض ولا
لاحدهما على الاخر فلا اجمال فيها وتفصيل الكلام ان الباء ان كانت للتبعيض كما اختاره بعض
فالمراد بعض الرأس فيحصل الامتثال بمسح البعض ولو قيل انها ليست للتبعيض فقد قال الشافعي
ان المراد هنا بعض الرأس لظهوره العرفي في مثله فيقتضي التبعيض ولهذا كان قول القائل
مسحت بالمنديل وبالحائط عن مقتضى مسح الجميع واما مالك فذهبوا الى ان المراد مسح الجميع
على ان الباء للالصاق فيوجب الصاق الرأس بالمسح والرأس اسم للمجموع فيجب مسحه بالجملة
لا اجمال في الاية وان كانت بحقيقة الحرف فيها وتمثيلها على ان المراد البعض لكان الباء حمالا

يوجد

في باب خبر كثير اصحابنا الثلاثة اثبات ذلك على مخالفينا محتاج الى بسط الكلام وقد تقدم
فليرجع اليه **قال** لا في نحو والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فالمرتضى مجمل في اليد
لاطلاقها على كل العضو وبعضه وقيل وفي القطع ايضا لاطلاقه على الابانة والجرح والاقوى
والحاجبي لا اجمال فيهما لانها حقيقة في العضو الى المنكب وفهم البعض بالقرينة والقطع ظاهر في
الابانة **اقول** اختلفوا في نحو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فذهب السيد
المرتضى الى انها مجملة في اليد واستدل على ذلك بانها تطلق على العضو والذراع والكف
تطلق على العضد بتمامه وعلى ابعاضه كانها اسم يخصها نقول توضأ يدي في الماء الى
والى الزند والى المرفق والى المنكب واعطيته كذا بيدي وكتبت بيدي والمراد ما بعده فكانت مجملة
لتردده بين ذلك قال وليس يجري قولنا يد مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان يقع
على جملة يختص كل بعض منها باسم من جزانه يقع الانسان على ابعاضه واليد يقع على كل بعض من العضو
وذهب بعضهم الى انها مجملة في اليد والقطع اما في اليد فلما تقدم واما في القطع فلاطلاقه
الابانة والجرح كما يقال بري القلم فقطع يده فكان مجملا فيهما والمشهور وعليه العلامة ومحققه
والنحوي والحاجبي من العامة انه ليس فيها اجمال وهو الاصح لنا انها لو كانت مجملة لكان ايقاع
السيد في القطع ولا اجمال في شيء منها اما في اليد فلانها حقيقة في العضو الى المنكب واطلاقها
على البعض مجاز بقرينة تدل عليه وهو اشد الدلالة من غير نظر في معناه فلا اجمال ومن ذهب
عما ذكره السيد في القطع فان استعمال اليد في البعض لا يقتضي كونه حقيقة كيف والاستعمال اعم
من الحقيقة والمجاز ولفظ اليد لان كان مستعملا في جميع ما ذكره الا ان فهم ما عدا الجملة يتوقف على
انضمام القرينة وذلك علامة المجاز والفرق الذي ادعاه بين لفظ الانسان ولفظ اليد
مسلم لما عرفت من انه يتبادر الجملة عند الاطلاق وتوقف باسواها على القرينة ثم انها
ابانة الاصابع فيها دون بخلاف الانسان فانه لا يستعمل الا في الجملة واما في القطع فلانه
حقيقة في الابانة وهو ظاهر فيها ايضا واطلاقه على الجرح مجاز بالقرينة فلا اجمال في
منها وقيل بعدم الاجمال فيها بناء على ان المراد بانه مفصل اليد واقرب له مفاصل الكوع
فيحمل عليه رجوعا الى براءة الاصل فيعمل بالاول حتى يقال القطع من الاصابع وقيل بالقطع من الزند

قياسا على الوضوء والاول هو الاظهر الى هنا **قال** وما له محمل لغوي وشرعي كقوله الطواف بالبيت
صلوة والاثنان فما فوقهما جماعة ليس بمجمل بل يحمل على الشرعي بقرينة بعثته لتبليغ الاحكام
لا لتعليم اللغة **اقول** قد يكون اللفظ الوارد من الشرع له محملان احدهما ما يتعلق باللغة
والثاني ما يتعلق بالشرع مثال الاول قوله الطواف بالبيت صلوة فانه يحمل ان الطواف يسمى
لغة ويحمل ان الصلوة كالطواف كالصلوة في اشتراط الطهارة وقوله الاثنان فما فوقهما
جماعة فانه يحمل ان الاثنين فما فوقهما يسمى جماعة لغة ويحمل ان فضل الجماعة يحصل بهما
او انه لو جاز السفر مع الاثنين في هذا وشبهه اذا ورد من الشارع هل هو مجمل ام لا المختار انه
مجمل وذهب شذوذ الى انه مجمل لنا على ذلك انه عرفنا انه بيان الاحكام الشرعية لا لبيان اللغة
من البعثة واما التوقيف للغات فليس وظيفة للشارع اذ لم يبعث لذلك فالظاهر حمل كلامه على ما هو
عرفه وهو المعنى الشرعي قالوا اللفظ يصلح لهما كما هو المفروض ولا قرينة لتعين احدهما فكان مجملا
قلنا عرضه بيان الاحكام الشرعية وهي قرينة لتعيين المعنى الشرعي ومما اختلف في كونه مجملا ام لا
المنفي المحتمل واحد ونفي صفة لمتعدد نحو لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام
لمن لم يبيت الصيام من الليل فان المراد نفي صفة الصلوة والصوم لا نفي حقيقتهما الا الاكثر على انه
ليس بمجمل وذهب بعض الى اجماله لنا على ذلك انه اذا لم يثبت عرف في مثله فاقرب المجازات
الحقيقة هي نفي الصحة اذ ما ليس بصحيح كانه ليس بشيء فيحمل عليه ولا يرد على انه في ابطال اللغة
لترجيح لانكم تثبتون ان المراد من هذا اللفظ هذا المعنى بسبب انه اقرب من غيره الى المعنى الحقيقي
هو باطلا قلنا لا نثبتها بالنقل فانا نقول ان المعنى الحقيقي اذا كان غير مراد من اللفظ فالذي
في الاستعمال المجازي يحمل على اقرب مجازاته الى الحقيقة قالوا نفي الحقيقة غير مراد ولا دليل على
صرف النفي اليه ولا تخصيص لبعضها فكان مترددا بينها فكان مجملا قلنا انما يكون مجملا
كان على السواء وقد قلنا ان نفي الصحة ارجح لكونه اقرب الى المعنى الحقيقي ومما اختلف في اجماله
نحو قوله رفع عن امتي الخطاء والنسيان ما استكرهوا عليه ولا دليل على الاولى فيها فالمحققون
انه ليس بمجمل وذهب البصريان الى انه مجمل لنا ان العرف في مثله يفهم منه نفي الحكم المترتب على الخطاء
والنسيان مطلقا من المؤاخذة والعقاب وهو نفي الدلالة على ما عنينا فلا اجمال فان قيل فالضمان

عقاب

عقاب فلا ارتفع قلنا منع ارتفاع الاثم ثم والعقاب لا انه الضمان يوجب ذلك اذ يجوز
ان يكون ذلك امتحانا او ثوابا بعوضه ولا اشتغال على انه ثبوت الضمان بالخطاب الوضعي فقد
يجب في فعل الصبي وهو ليس من اهل التكليف ولا اثم هناك قطعا قالوا لا بد من اضمار شيء
يتعلق به الرفع لان نفس الخطاء والنسيان غير مرفوعين والاشياء كثيرة ولا تعين لبعضها
فجاء الاجمال قلنا تعين البعض وهو نفي الاثم والعقاب بالعرف فليحمل عليه **قال** المبين
نقيض المجمل **اقول** قد عرفت ان المجمل ما دلالته غير واضحة فالمبين نقيضه اعني ما يكون واضح
الدلالة على المراد واضحة ثم المبين قد يكون بينا بنفسه من غير سابقة اجمال كقوله تعالى والله بكل شيء عليم
فان افادته عموم علمه تعالى بجميع الاشياء بنفس اللفظ من غير توقف على شيء آخر وقد يكون مع سابقة
اجمال كقوله تعالى اقيموا الصلوة فانه قبل الالحاق بالبيان مجمل لا يعرف المراد منه وبعد البيان
بعد ذلك مبينا فان قلت ما يكون مبينا بنفسه لا يكون مبينا لان معنى المبين ما بين بغيره وقت الراد
من المبين والمبين وهو ينقسم الى القسمين احدهما بمعنى المبين بنفسه وهو ما لا يحتاج في بيان المراد
الى امر خارج عنه من قول او فعل وذلك لا ينافي كونه مبينا بالفعل او القول لانه مبين في الاصل
وان لم يكن في اللغة كذلك **قال** والبيان بالقول اجماعي وبالفعل عند الاكثر **اقول** البيان
يطلق على المبين اعني الفعل المبين كالكلام على التسليم واشتقاقه من بان اذا ظهر وانفصل ومنه
الاضراب من جنس الاشكال الى حيز الظهور وما يرد عليه منع وتوقف الدليل الذي حصل
البيان به فكأنه لا يتم في اصلاح ومنه الدليل يدل على متعلق البيان وهو الدلالة ومنها
في العلم الدليل ثم ان البيان بالقول اجماعي لا خلاف فيه وهو اما من الله تعالى صفته
فانه لوثها في بيان البقرة وما في ان هذا مما قيل انها تتبين اطلق عن المحمل عندنا
لان الكلام في البيان لكلام ابي جعفر في بيان المجمل وغيره فتقييد المطلق بيان ايضا وتخصيص العام
من باب النسخ فيكون بيان ما فيه نظر الى النهي وسؤاله ويسمى الاشارة الدالة اضحتم
من الرسول كقوله تعالى فما سقت السماء العشر بيانا لقوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده واما البيان
في الفعل فقد اختلف فيه والحق انه يكون بيانا ايضا وذلك انه جبرئيل لما اتى يعلمه صلى الله عليه وآله
وقع الفعل بيانا كذلك الوضوء بصورة علا لكنه لا يجوز من الحكم البيان بمرضى الله بل الاول

لا يخرج اما ان يريد ان الفعل يؤثر في حصول البيان اصلا او يقال انه لا يؤثر وحده بل
لا بد من القول الدال على ان الفعل بيان بان يقول هذا الفعل بيان لهذا فان كان الاول
فالمنع على الاول وعند عطفنا ان فعل النبي صلعم للصلوة والحج بيانا لهما وايضا الفعل ادل
على معرفة التفاصيل من الاخبار عنها بالقول اذ المراسيل كالمعاينة وان عني الثاني وهو ان الفعل
لا يقع بيانا وحده الا ان يقوم الدليل على انه بيان فذاك مما نقول به ولنا التقدير ان
ثبت ان البيان بالفعل قد يكون اصلح للمكلف لكونه اقوى فكانت الحكمة تستدعيه لا الاول
للصلوة والحج فعل مبتدأ منه كالاتيان لا ... وهذا ... سلكهم لا تا نقول
سهو فان هذا القول لم يشتمل على شيء من تفاصيل الصلوة والحج ... بيانا
ثم هو دليل على ان الفعل بيان قالوا لو ثبت بالفعل لطال ... البيان مع امكان تعجيله وهو
قلنا نمنع اطالة فان القول قد يكون اطول من الفعل الا ترى ان بيان الركعتين
من الهيئات وغيرها لو كان بالقول لادى الى طول زمان لم يكن مع الفعل لنا لكن
تأخير البيان فان تأخيره انما يكون اذا لم يشرع بعد امكان الشروع بل يتراخى عن ذلك
لو شرع به وكان الفعل بنفسه يستدعي زمانا طويلا فلا يعد ذلك تأخيرا سلمنا لكن نمنع كونه
البيان مع امكان تعجيله كغير جائز وانما هو اذا لم يكن في التأخير غرض وانما فيه غرض
لمن فهم فان الغرض هنا سلوك اقوى البيانين سلمنا لكن تأخير البيان مع امكان تعجيله
ممتنع مطلقا انما هو اذا تأخر عن وقت الحاجة وهذا لم يتأخر تمتنع كون الفعل بيانا فقد يعلم
الغرض ثم فصلا يعلم منه ان قصد عدم كون هذا الفعل بيانا او يقول كان يعرف
بيانا للمجمل او شبهه كقوله صلوا كما رأيتموني اصلي فعلم به بالنظر اذا ذكر مجملا وقت
الى العمل به وفعل ما يصلح للبيان ولم يفعل غيره علم انه بيان فانا نعلم انه بيان
العقلي وهو انه لو لم يكن بيانا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل كما يجيء انه
اذا الفعل لا يكون بيانا فكذا ترك الفعل بيانا كما اذا ركع في الثانية بغير قنوت فانا نعلم
علم وجوبه قبل الركوع وكما اذا كان الخطاب متناولا له ولا متثم ترك الفعل ولو
بعده فهو نسخ عنه قال وتأخيره عن وقت الحاجة ممتنع اجماعا واليه جاز ... الى ممتنع

المرتضى فيما له ظاهر كالعام ام المجمل يجوز لنا تأخير البيان في كثير كالصلوة والحج
اتفقوا على انه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة اي عن الوقت الذي يجب فيه فعله
لان ذلك يستلزم التكليف بما لا يطاق فانه في ذلك الوقت يكون مكلفا بالاتيان بالمراد
ذلك الخطاب ولا يمكن الاتيان به مع عدم الطريق الى العلم به محال ليس في وسع المكلف ويجوزه
قالوا بتكليف ما لا يطاق فلم يتركه ... واما تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فقد
اختلف فيه فالاستاد ابو اسحاق واكثر المحققين من الاصوليين على جوازه لنا الى وقت الحاجة
والغزالي واكثر المعتزلة على المنع مطلقا وذهب السيد المرتضى وبعض المعتزلة الى التفصيل
فقالوا انما افتقر الى البيان اذا كان مجملا جاز تأخيره عن وقت الخطاب وان كان
ظاهر كالعام المراد به الخصوص فلا يجوز تأخيره وهذان المذهبان يجمعان جواز
تأخير البيان في النسخ وذهب بعض المعتزلة كابي الحسين البصري وجماعة من الاشاعرة الى
من تأخير البيان الاجمالي فيما له ظاهر كالعام والمطلق بل يقول وقت الخطاب هذا العام مخصوص
وهذا المطلق مقيد اما المجمل كالمشترك فجوزوا تأخير البيان فيه مطلقا وهذا قريب من قول
السيد لنا على جواز تأخيره انه لا مانع منه سوى ما يتخيله الخصم من قبح الخطاب قبله وهو غير مانع
لما قرر كما يجيء ان شاء الله ولا يمتنع عند العقل ان يكون المصلحة في حسن الخطاب لاحتمال الكلف
وتوطين نفسه على الفعل الى وقت الحاجة فان العزم وما يلحقه طاعة يترتب عليها الثواب
لنا على ذلك انه لو لم يجز تأخيره الى وقت الحاجة لما وقع وقد وقع في مواضع منها تأخير البيان
في آية الصلوة اعني قوله تعالى اقيموا الصلوة حيث نزل جبرئيل للنبي صلعم وهو يعلمه الصلوة
ايتاء الزكوة وغيرها في هذه المواضع التي وقع بيانها متأخرا عن وقت الخطاب بها ومن
ذلك حصول القطع بذلك ولكن ان يستدل على ذلك بقوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة
امرهم بذبح بقرة لم يبينها لهم حتى حصل سؤال بعد سؤال حيث قالوا ادع لنا ربك يبين لنا
ما هي ثم قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها الى ان استقر الحال على بقرة لا ذلول تثير الارض
ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها وهذا يدل على جواز تأخير البيان لانها لو كانت معينة
من اول الامر لما ذبحوا واستفهموا عنه حتى يتبين لهم المراد شيئا فشيئا فان قيل يجوز ان يكون المراد

في اول الامر بقرة ما من عرض البقر فلو ذبحوا اي بقرة اتفقت كانوا قد امتثلوا لكن لما توقفوا
وراجعوا تغير التكليف فامروا بذبح بقرة غير فارض ولا بكر ولنسخ الاطلاق فلما تعيبوه
توقفوا ايضا فكلفوا بما هو اعلى اوصافا ثم ما بلغوا وامتثلوا الامر الاخير فذلك نسخ بعد نسخ
فلا يقوم حجة على الخصم وانما يقوم في الحجة لو ثبت ان البقرة المأمور بها اولا والمكلف
ابتداء هي البقرة الموصوفة بهذه الصفات قلنا هذا مدفوع فان الظاهر في السؤال الثاني
ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ما لونها وغيره ذلك يرجح ان البقرة المذكورة اولا هي التي
ان يأمرهم بذبحها ثانيا لانهم لا يعرفون ذلك ولا يخطر لهم ببال فكيف يسألون عن صفة بقرة
يعلمون انهم مأمورون بذبحها لحالة ذلك الاصل قول القائل لغلامه اعطني تفاحة فيقول الغلام
بين لي ما هي فحكم بان الغرض ليس رجحانا تقدم بل الى التفاحة التي يأمره ثانيا وقوله
انه ومن بيانه فان قلت لو كان المأمور بها هي البقرة التي لها هذه الصفات الوقت الذي
بذبح البقرة فيه كانوا محتاجين الى ذبحها فلو تأخر البيان كان تأخيرا عن وقت الحاجة وهو
قلنا انما يلزم ذلك لو ثبت ان الامر للفور وهو ممنوع ... ولو سلم كان ... في بعض المواضع وهو ان الامر لم يكن للفور الا ان جواز الفعل مع الامر يثبت على الفور
فيجب بيانه فتأخيره تأخير البيان عن وقت الحاجة اقول الثابت بالامر على الفور ان اراد
الاباحة بالاحكام الشرعية التي هي من الاحكام الخمسة فقط فان الاباحة ليست هنا للوجوب
تحتمها بجنسه وان ارادوا به جزء مفهوم الواجب فانه جواز الفعل والمنع من الترك
ليس بحكم فلا يحتاج الى بيان فان المحتاج الى البيان الخطاب الذي يتعلق باصل الاحكام
وقد يقال ان قلنا ان الاذن من الاحكام الشرعية بحيث اما الاعتراض وفيه نظر فانا لو سلمنا
كونه من الاحكام يستلزم على الفور فان اريد به وجوب العمل به في ذلك الوقت فلا وجه لم
ورود الخطاب فيعلم ثم ولا يلزم منه محذور فان الخلف ... البيان من الشرع ليعلم بعض
بانه لا يوجد منهم وقت الحاجة فهو على عادة استنادهم الامتثال بعد بيانه فيه لا يتوقف
وما كادوا يفعلون دل على انهم كانوا قادرين على الامتثال بلا امر اول وتأخيرهم الفعل
تعنتا وتعللا ولو كانوا مأمورين بالبقرة الموصوفة بالصفات المتأخرة من الامر الاول

الاول لما صح ذمهم على ذلك بل كان ينبغي مدحهم على تفتيشهم حال الامر قلنا لا يمتنع انه صح
الامتثال بالامر الاول وليس في الكلام ما يدل عليه ولا ما يصح ذلك انهم كانوا مفرطين في حصول
البالغ اما الحرف الصحيحة فظهور التثاقل او غلاء ثمنها اذ روي ان ثمنها كان ملء مسكها ذهبا قال
الغزالي بعد الخطاب العربي بالعربي في عدم الفهم المرتضى لزوم الاغراء بالجهل وهو في الاول الثاني
قلنا فرق بين عدم الفهم اصلا وعدم الفهم بالتفصيل والتخصيص مثله والنسخ وارد اقول وقد رد
ان الغزالي لا يجوز تأخير البيان مطلقا كان او ظاهرا والسيد لا يجوزه في الظاهر في المجمل فمثلا
ذكر المصنف دليل الغزالي على عدم جواز تأخير البيان في المجمل والمرتضى على عدم الجواز في
الكناية عند المرتضى والسيد او اعرض هذا فنقول احتج الغزالي على عدم جواز تأخير بيان المجمل
الخطاب بما لا يعلم المراد منه كالمجمل مثلا عن الخطاب بالعربي لمن هو عربي لا يفهم منهما ذلك
لان عدم جواز الثاني الا لعدم حصول الفهم الذي هو الغرض الاصلي من الخطاب وهو غير مانع في
صورة النزاع فلو جاز مثله لجاز مثل ذلك لكن الثاني باطل بالاتفاق فكذا المقدم واحتج السيد
المرتضى على عدم جواز تأخير بيان ما له ظاهر كالعموم فان يأتي الى فهم المخاطب والعرض انه غير
المراد فلا فرق بين الخصوص والعموم لا دلالة عليه حال الخطاب فيكون الخطاب مع عدم البيان اغراء
بالجهل وهو لا يليق ان يصدر من الحكيم تعالى وليس كالمذكور لا انه خطاب اريد به غير ما وضع له
غير دال عليه فالذي يقال ان الذي يدل على ذلك انه لا يجوز ان يقول الحكيم تعالى اضل كذا وهو يريد
التهديد والوعيد او اقتلوا زيدا وهو يريد اضربوه شديدا او استعمال او هو يريد رجلا بليدا
غير دال عليه وهذا المعنى او يرد في الحقيقة من غيرها لان الحقيقة تستعمل بلا دليل والمجاز
لا بد له من دليل وليس تأخير بيان المجمل جاريا هذا المجرى لان المخاطب بالمجمل لا يريد به الا ما هو
فيه ولم يعدل به عما وضع له فان من قال له عندي شيء انما استعمل اللفظ الموضوع في اللغة
للاجمال فيما وضع له وليس كذلك من استعمل لفظ العموم وهو يريد الخصوص فانه اراد ما لم يوضع له اللفظ
ولم يدل عليه دليل والجواب عن الاول بمنع الملازمة المعتدة في كلام الغزالي والفرق بينهما
فان الخطاب بالعربي للزنجي خطاب بلا فهم منه شيء اصلا بخلاف الخطاب بالمجمل فانه يفهم منه
والنهي لكن يرد ديد فيه لا انه يطيع بالعزم على الفعل اذا بين وهو عاص بالعزم على الترك

الحاصل انه لم يجوز خطابا بالمجمل الواجب بينهم ان امرا ونهيا فيبقى الاجمال في تعيين المطلوب منه
واما حيث لا يفهم السامع انه امر او نهي يجوزه لانه تكليف بغير فهم فلا فائدة في تحديث شخص بالخطاب
بالزنجية فلا يجوز ذلك الخطاب ومع انه في [illegible] لعدم الافادة من الخطاب بمثل ذلك ولهذا يلزم
لو اشتغل احتمال التجوز في الكلام وقع فالمخاطب بالعام يجوز التخصيص الى وقت الحاجة وحينئذ [illegible]
بعيد ودفع توضيح المقام انه لا ريب في امتناع استعمال اللفظ في غير معناه الموضوع له الا بقرينة بخلاف
في معناه وكذا لا ريب في عدم جواز تأخير القرينة عن وقت الحاجة اما تأخيرها عن وقت التكلم
وقبل الحاجة فلا دليل على عدمه من جهة الوضع ويحتمل استلزام الاغراء بالجهل يكون قبيحا [illegible]
بانه لا يتم حيث يبقى احتمال التجوز وانتفائه فيما قبل وقت الحاجة موقوفا على ثبوت [illegible]
الحكم اما لمن جعله وكون الاصل في الاطلاق الحقيقة معناه ان اللفظ [illegible] وقت التكلم
عنه ويجرده عنها يحمل على الحقيقة ولو كان مجرد النطق باللفظ يقتضي صرفه الى الحقيقة حين [illegible]
عند ذلك لزوم الاغراء لم يستقم الحكم في مواضع كثيرة منها انهم قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص
بادلة العقل من غير ان يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه ولم ينقل في ذلك خلاف من احد
بعيد بل وجدنا اكثر محققي الاصوليين [illegible] اسماع المكلف العام المخصوص بالدليل
السمعي دون اسماع المخصص ويجوز ذلك [illegible] ما ذكر في توجيه لزوم الاغراء لو تم لاقتضى [illegible]
هناك ايضا اذ السامع للعام مجردا عن القرينة يحمل على الحقيقة كالظن وثبت [illegible] مراده فيلزم
اغراء ولا ينفع الجواب هنا بانه لا يجوز الحمل على الحقيقة الا بعد التفحص عن المخصص الذي هو قرينة
التجوز ومع فرض وجودها لا بد ان يعثر عليها بحكم [illegible] فلا تأثير الاطلاع على ذلك [illegible]
الحمل في زمان بعد وقت الخطاب ليطلع على المراد فلا يكون مجرد النطق باللفظ يقتضي صرفه الى
حقيقته على انا يمكن ان نجيب بمثل ذلك في صورة النزاع فنقول لا يجوز الحمل على الحقيقة حتى يحضر وقت
الحاجة وعنده لا بد ان توجد القرينة فيطلع المكلف عليها ويعمل بمقتضاها ولا يبقى [illegible] الذريعة
كلام على المانعين من تأخير البيان في المجمل يقرب مما ذكرنا حيث قال ومن قوي ما يلزمونه [illegible]
لم اذا جوزتم ان يخاطب بالمجمل ويكون بيانه في الاصول فلو [illegible] المخاطب بالرجوع الى الاصول [illegible]
المراد فما الذي يجب ان يعتقد فهذا المخاطب الى ان يرجع الى الاصول المراد فان قالوا يعتقد [illegible]

امتثاله التفصيل ويعتقد في الجملة انه عبث بما يبين له قلنا اي فرق بين هذا القول وبين قول
من جوز تأخير البيان فان قالوا الفرق بينهما انه اذا احوج في الاصول بيان فهو ممكن من الرجوع
ومعرفة المراد ولا كذلك اذا اخر البيان فانه لا يكون ممكنا قلنا اذا كان البيان في الاصول فلا بد
من زمان يرجع فيها ليعلم المراد وهو في هذا الزمان قصيرا او طويلا مكلف بالفعل وما هو
وجوبه والعزم على اداء على طريق الجملة من غير ان يمكن من معرفة المراد بعينه [illegible]
هذا الزمان فقد عاد الامر الى انه مخاطب بما لا يتمكن في الحال من معرفة المراد وهذا هو قول
جوز تأخير البيان ولا فرق في هذا الحكم بين طويل الزمان وقصيره فان قالوا هذا الزمان
الذي يرد فيه [illegible] معرفة المراد بل هو جار مجرى زمان مهلة النظر الذي لا يمكن وقوع المعرفة
قلنا ليس الامر كذلك لان زمان مهلة النظر لا بد منه ولا يمكن ان تقع المعرفة الكسبية في [illegible]
وليس كذلك اذا كان البيان في الرجوع الى الاصول لانه تعالى قادر على ان يقرن البيان الى الخطاب
فلا يحتاج الى زمان الرجوع الى تأمل الاصول هذا كلامه ويرد عليه [illegible] فيقال له
اذا جوزت اسماع العام المخصوص من دون اسماع المخصص لكنه يكون موجودا في الاصول والعام
مكلف بالرجوع اليها فما الذي يجب ان يعتقده المكلف من العام قبل ان يعثر على المخصوص في الاصول
فان قلت يتوقف على اعتقاد احد الامرين حسب ما يعتقد انه عثر للعموم ان لم يظهر له المخصص قلنا
هذا هو القول بجواز تأخير البيان فان قلت الفرق بينهما هو ان القرينة موجودة في الاصول
والمكلف متمكن من الرجوع اليها عاجلا في القول لجواز تأخيره قلنا القرينة وان كانت موجودة
لكن العلم بها موقوف على زمان يرجع فيه اليها في ذلك الزمان هو مخاطب بلفظ له حقيقة لم يرد
المخاطب بها غيره ولا يعلم انه تجوز وقد حكمت بقبحه فان قلت هذا الزمان مستثنى من البين
الجلي كزمان مهلة النظر فيما بعد قلنا وهكذا نقول في موضع النزاع ويجاب عما ذكره من الوجوه
الثلثة استشهد بها على قبح التأخير اما الاول فلان وقت الحاجة فيه معادل للخطاب
من جهة الحاجة الى الفعل لمن يريد عليه فلا بد من اقتران البيان به وايضا فحقيقة التهديد
انما تحصل مع مقارنة قرينة اللفظ واما الثاني فمن تأخير القرينة اعا هو عدم تحقق
التهديد الحاصل لا مجرد كونه تأخير البيان فان كان وقت الحاجة فيه فاذا من النجح

التأخير فيه وان كان مشارك للخطاب بمعناه ولا يجد به نفعا واما الثالث فلانه من قبيل الاخبار
وليست من محل النزاع في شيء اذ ليس لها وقت حاجة يتصور تأخيره اليه فيجب اقتران القرينة
فيها بالخطاب على انه عين بعدها القرينة ببينة المراد فيها حال العدول فيها مما يصيرها كذبا
لعدم مطابقته الواقع وقبحه معلوم ثم ان ما ذكره من الدليل منتقض بالنسخ فانه شرط المنسوخ
على ما صرح به ان لا يكون موقتا بوقت ولا مثبتا بغاية فيقتضي ارتفاع الحكم عند حضور بعد
من الوقت ما يعلم فيه الغاية على سبيل الجملة ويحتاج في تفصيلها الى دليل يجيء بعد حضور دوما
الفعل الى ان انهم منكم وعلى هذا فلا بد من كون لفظ المنسوخ ظاهرا في الدوام ما لا يستمر به
تحقق نسخ بلا اثبات المراد حلاوة لذلك فيكون قد استعمل اللفظ الذي له حقيقة في غير تلك الحقيقة
من دون ان في حال الخطاب على المراد ومن هنا التجاء بعضهم الى طرد المنع في النسخ ايضا فاوجب اقتران
بيان الاجمالي بالمنسوخ ونحن هذا محذور لكن السيد ادعى الاجماع على خلافه هذه الحالة
قد اجمعنا على انه يحسن عند من تأخير بيان مدة الفعل المأمور به والوقت الذي ينسخ فيه عن
الخطاب وان مراد الخطاب لا انه اذا قيل صلوا او ادوا بذلك غاية معينة قال فالاشتباه
من غير تجاوز ولهذا اراد في حال الخطاب وهو من فوائده ومراد المخاطب بهم وظاهر الكلام
على المنع من تأخير بيان المجمل وحيله وحجا الرد عليهم ولا يخفى انه وارد عليهم ومنتقض به ليلزم
انتقض به دليل خصومه المقام ومثل الشرط الاعتصام قال المطلب الخامس في الظاهر
والمأول الظاهر ما دل دلالة ظنية لرجحانها والمأول المحمول على المرجوح لمقتض اقول
من اقسام المبين الظاهر والمأول وقد سلفنا انه فيهما ما ثبتا ولا بد من اعادته ليبلطل فنقول
اللفظ كغيره الامر واصطلاحا ما هو دال على معنى دلالة ظنية راجحة مع احتمال غيره وذلك كالفاظ
حيث اوضح اللغوي كالاسد فانه اذا اطلق لم يقطع ان المراد به السبع لاحتمال ارادة المعنى
فهو محتمل احتمالا مرجوحا واما من حيث الوضع العرفي كالغائط فانه اذا اطلق لم يقطع بان
بها الفضلة المخصوصة لاحتمال ارادة المعنى المجازي من غير المكان المطمئن احتمالا مرجوحا
من حيث الشرع كالصلوة وكذا الكلام في كل لفظ ظهر في استعمال الحقيقي والمجازي فانه اذا
دلالة على الراجح المراد به ظنية وهو الذي يتبع ظاهره فهذا يخرج النص لكونه دلالة قطعية

وكذا المجمل لكونه دلالة ليس متساوية والمأول لكونها مرجوحة وان التأويل الشرعي مصدر اول اذا طلب
ما يؤول اليه اي يرجع والمأول المرجع واصطلاحا ما هو حمل اللفظ على معناه المرجوح فيخرج بقيد
المأول المحمول على المعنى المرجوح وهو شامل للصحيح والفاسد ولو اريد تعريف الصحيح قيل هو حمل
على المعنى المرجوح لمقتض اي لقرينة اقتضت ذلك الحمل والقرينة اما عقلية كقوله تعالى ونفخ فيه
من روحي فالمعنى حقيقة في الجارحة المخصوصة وحيث ان الدلالة العقلية قامت على انه تعالى ليس كذلك
اقتضت حمل اليمين في الاية على معناها المرجوح اعني العلم لما ان اليمين يستعمل وطريق الى
فالملتزم يجب حمله على [illegible] فالعقلية [illegible] وامثلتها كثيرة قال والتأويل منه قريب كحمل آية انما
الصدقات على بيان المصرف وبعيد كتأويل اطعام ستين مسكينا بطعام طعامهم وامساك الاربع بابتداء
النكاح او الاول وابعد تأويلاتهم [illegible] وزيد لكم [illegible] وتأويل المسح في آية الوضوء بالغسل وقد بطل
الكلام عليه في شرح الشمسية اقول التأويل بحسب ما يوجب ينقسم الى ثلثة اقسام الاول قريب
يسمى به لقربه ظاهرا وجب الى الفهم ولقوة ما يدل عليه فيكفي في تحققه ادنى مرجح كحمل الاية
اعني قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية على بيان المصرف في الصدقات حتى يجوز
الصنف واحد فقط دون انضمام اليه من مالك وجماعة من العلماء وذهب الشافعي الى ان ذلك من
التأويل البعيد لان ظاهر الاية بيان استحقاق جميع الاصناف لكونها اللام للملك والواو العاطفة
للتشريك فيجب اشتراك الجميع في مال الصدقة ولا يجوز تخصيص الصنف الواحد بها والجواب ان
سياق الاية يدل على ما قلنا فان ما قبلها اعني قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات
فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون دل على طعن المنافقين ولمزهم اذا لم
من الصدقات ورضاهم اذا اعطوا منها فاقتضى سياق ان الكلام الرد عليهم ببيان مصرف
الصدقات لم يقطع لاطماعهم ودفعا لما زعموه من المعطين مختارون في الاعطاء ودفع
يجد شرائط بالحمل على الظاهر اعني بيان الاستحقاق والتمليك يحصل الرد ايضا عليهم فلا يصلح
ما دفعا من ظاهر اللفظ وقد يجاب بانه بيان المصرف انسب الى غرض فالحمل عليه ارجح الثاني التأويل
البعيد سمي به لبعده عن ظاهر الكلام الى ما يحوج الى التجوز به فيحتاج الى مرجح اقوى مما يحتاج
ولذا مثله منها تأويل الحنفية قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا باطعام طعام ستين مسكينا

ان يكون المراد وجوب دفع هذا القدر من الطعام اعم من ان يكون المدفوع اليه مسكينا واحدا
في ستين يوما او ستين مسكينا قالوا لان المقصود دفع الحاجة وحاجة ستين مسكينا كحاجة مسكين واحد
في ستين يوما لا فرق بينهما عقلا ووجه البطلان ان المعدول اليه ليس بمذكور اعني الطعام المقدر
المذكور هو اطعام ستين مسكينا فجاز ان يقصد لانه الظاهر من مدلول اللفظ
وتظافر قلوبهم على الدعاء للمحسن فربما كان فيهم من هو مستجاب الدعوة ولا يوجد ذلك في المذكور
لا توجد في الواحد ومنها تاويل الحنفية ايضا قوله عليه السلام لابن غيلان الثقفي حين اسلم وتحته
الطائف على عشر نسوة امسك عليك اربعا وفارق سائرهن بان المراد من قوله امسك
ابتداء النكاح اي جدده على اربع منهن ولا ينكح سائرهن [illegible]
وفي وقوع النكاح عليهن دفعة والمراد امسك الاربع الاول منهن وفارق الاواخر لاحتمال
وقوع النكاح مرتبا وانما ذهبوا الى هذا التاويل لان الظاهر عندهم [illegible]
انكحة الكفار انما يحكم بصحتها على تقدير اسلامهم اذا وقع العقد حال الكفر على وجه يصح ابتداؤه
عليه شرعا واما ما ليس كذلك كالعقد على اكثر من اربع دفعة او على خامسة بعد اربع او على اختين
فليس بصحيح فاولوا الحديث بما اولوه ووجه البطلان فيه ان غيلان كان [illegible]
له علم بشيء من الاحكام فيبعد كل البعد ان يخاطب بمثله [illegible]
من وجوب التجديد للكافر لم ينقل اسلام مع كثرة اسلام الكفار [illegible]
لنقل [illegible] هذا التاويل [illegible]
قوله عليه السلام لفيروز الديلمي وقد اسلم على اختين امسك ايتهما شئت وفارق الاخرى بما مر من
تجديد النكاح ان وقع [illegible] هذا التاويل
[illegible]
وزيادة [illegible] النكاح مرتبا
ومنها تاويل [illegible] تاويل صاحب الكشاف المسح في قوله تعالى
[illegible] وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين [illegible] الارجل معطوف
الرأس والمسح [illegible] المراد [illegible]

ذكره وجوها فاسدة وانت تعلم ان هذا الكلام على هذا المحل [illegible] الكرم
[illegible] وبكرا [illegible] الكرم [illegible]
لو قصدا [illegible] اهل اللسان [illegible] القرآن
الذي هو في [illegible] ان يراد مسح الارجل ايضا ليكون هناك
ممسوحان ومغسولان على عضوين [illegible] عطف الارجل
محمولة على الوجه والحكم بان جرها للجوار ولولا ان الكلام في ذلك خارج عن مقصد الكتاب
لذكرناه على وجه يتميز به الخطأ من الصواب [illegible]
بسط البحث [illegible] على الوجه الاتم الاكمل فليرجع اليه من اراد الاطلاع عليه قال
في المنطوق والمفهوم المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق وصريحه مطابقة وتضمن
[illegible] الالتزامي فان قصد وتوقف عليه صدقه او صحته عقلا او شرعا فدلالة اقتضاء
مع اقترانه بما لولا التعليل [illegible] والا فدلالة اشارة اقول من اقسام المبين المنطوق
والمفهوم وهما قسمان من المبين باعتبار الدلالة فالمنطوق هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق
اي يكون حكما للمذكور وحالا من احواله سواء ذكر ذلك الحكم اولا فان ما دل عليه اللفظ في
النطق قد يكون مذكورا منطوقا به وقد يكون غير منطوق به فدخل الصريح وغيره وظهر ان
المذكور شرطا [illegible] المفهوم [illegible] في المدلول فانه قد لا يكون
[illegible] صحيح واعلم ان المنطوق والمفهوم مما اختلف كلام القوم فيهما [illegible]
من اقسام الدلالة [illegible] كلام ابن الحاجب وجماعة من الاصوليين [illegible] انهما من اقسام
لكن [illegible] دلالة الاقتضاء والايماء ودلالة الاشارة من اقسام المنطوق الغير الصريح
[illegible] المنطوق ينقسم الى
صريح وغير صريح فالصريح ما كان اللفظ موضوعا له اما بنفسه او في ضمن مجموع وهو المطابقة
والتضمن وغير الصريح هو ما لم يوضع له اللفظ [illegible]
الالتزامي وهو اما ان يكون مقصودا للمتكلم [illegible]
لصدق [illegible] ثلاثة اقسام [illegible]

متوقفا عليه صدقا كقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان فان صدق هذا الكلام يتوقف على ان
يكون التقدير رفع المؤاخذة الحاصلة بسببهما لانه لو لم يقدر لم يكن الكلام صادقا لعدم ارتفاع
عينهما عن الامة او صحة عقلية كقوله تعالى واسئل القرية فان صحة هذا الكلام عقلا يتوقف على
الاهل لان العقل يحيل سؤال الجدار او صحة شرعية كقوله اعتق عبدك عني على الف فان
صحته شرعا تتوقف على تقدير املكه لانه لا عتق الا في ملك وهذا القسم من المنطوق يسمى دلالة
اقتضاء الاقتضاء الكلام ذلك القسم الثاني ان يكون مقصودا للمتكلم ولا يتوقف عليه الكلام
المتقدم بل يكون مقترنا بوصف [illegible] للتعليل [illegible]
فيهم [illegible] التعليل فمثال الاول ما روي ان الاعرابي قال هلكت واهلكت فقال ماذا صنعت
قال واقعت اهلي في رمضان فقال اعتق رقبة فان قوله اعتق رقبة يدل على ان الوقاع علة
الاعتاق وذلك لانه عرض المتكلم الاعرابي قصته عليه [illegible] فلو لم
[illegible] الجواب [illegible] وقت الحاجة
واعتق رقبة وهذا التعليل [illegible] جواب الجارية [illegible]
حيث [illegible] لو كان على
ابيك دين [illegible] قالت نعم فقال [illegible]
[illegible] التعليل [illegible]
[illegible]
[illegible] يسمى [illegible] ان لا يكون مقصودا للمتكلم
ولكن [illegible] ثلاثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن
حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة فان [illegible] الحمل
اشهر [illegible] المقصود [illegible]
[illegible] كون اقل مدة الحمل ستة اشهر [illegible]
ان اقل مدة الحمل ستة اشهر [illegible] ثلاثون شهرا
على ان بعض هذه المدة هي اربعة وعشرون شهرا [illegible] الرضاع فيلزم ان ستة اشهر [illegible]

الحمل وهذا القسم يسمى دلالة الاشارة ثم ان التقسيم على المجاز [illegible] المشهور وبعضهم يجعل غير
الصريح من المفهوم ويجعل المنطوق ما دل عليه اللفظ مطابقة او تضمنا والمفهوم ما كان [illegible]
للمدلول ويجعل الاقتضاء والاشارة والايماء من اقسام المفهوم قال والمفهوم ما دل
لا في محل فان كان مفهوم موافقة فحوى الخطاب ولحن الخطاب [illegible] دليل الخطاب
مفهوم الشرط والصفة والغاية والعدد واللقب اقول المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل
النطق بان يكون حكما او حالا لغير المذكور وينقسم الى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة لانه
المسكوت عنه الذي هو غير محل النطق ان كان موافقا للحكم المذكور في الثبوت والنفي فهو مفهوم
الموافقة كقوله تعالى ولا تقل لهما اف فانه يعلم منه حال الضرب [illegible] المسكوت عنه الذي هو
مع [illegible] الحكم [illegible] مفهوم الموافقة الاولوية اي كون المسكوت عنه
اولى بالحكم من المذكور او يكفي الموافقة [illegible] والمساوات
[illegible] مفهوم
الموافقة ان المسكوت عنه ان كان اولى يسمى فحوى الخطاب كالمثال المذكور فان كان
[illegible] الذين يأكلون اموال اليتامى [illegible]
يسمى لحن الخطاب [illegible] فحوى الخطاب ولحن الخطاب
على ذلك [illegible] المسكوت عنه [illegible] مفهوم المخالفة ويسمى
دليل الخطاب [illegible] الاول مفهوم الشرط كقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا
عليهن [illegible] الثاني مفهوم الصفة
نحو [illegible] الثالث مفهوم الغاية نحو فلا تحل
له حتى تنكح زوجا غيره [illegible] الرابع مفهوم اللقب [illegible]
الحكم بالاسم [illegible] نحو زيد قائم [illegible] الخامس مفهوم الحصر [illegible]
التركيب [illegible] الموصوف [illegible] زيد
[illegible] واعلم ان مفهوم المخالفة [illegible]
يكون حجة [illegible] التقييد [illegible]

اللاتي في حجوركم حرم الربائب على ازواج الامهات ووصفهن بكونهن في حجورهم فلا يدل على
انه لو لم يوجد هذا الوصف لا تكون الحرمة ثابتة لانه انما وصف الربائب بكونهن في الحجور
اخراجا للكلام مخرج الغالب لان الغالب كونهن في الحجور فالوصف لذلك لا لان الحكم
مخالف في الحكم ويشترط ايضا ان لا يكون الباعث لذكر المذكور سؤالا عنه بخصوصه او حادثة
مخصوصة به كما اذا سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة فقال في السائمة زكوة فانه
انما لسؤال عنه بخصوصه وان الحكم فيه كذلك ويشترط ايضا ان لا يكون الغرض بيان الحكم لمن لم
يعلم بالصفة كما لو كان الغرض بيان الحكم عند من لم يعلم الا السائمة فقط فان الوصف لا يدل على نفي
وجوب الزكوة عند عدمه ويشترط ايضا ان لا يكون في المسكوت عنه جهالة بالحكم والا لو ترك
التصريح لعدم العلم بحاله ويشترط ايضا ان يكون هناك مانع يمنع عن ذكر حال المسكوت عنه
ويشترط ايضا ان لا يكون المسكوت عنه اولى بالحكم ولا مساويا للمذكور والا لكان مفهوم موافقة
لا مخالفة وانما شرط ذلك لان وجه الدلالة في مفهوم المخالفة هو ان التقييد بالاوصاف لو لم
يكن لتخصيص الحكم بالمذكور وانتفائه عما عداه لم يكن له فائدة وعلى تقدير وجود احد هذه الاشياء
التي ذكرناها لا يكون كذلك لوجود الفائدة فيبطل وجه الدلالة قال مفهوم الشرط حجة
عند الاكثر وعليه المحقق والعلامة خلافا للمرتضى وموافقيه لنا التبادر ولسؤال يعلى
بن امية وقوله لازيدن على السبعين قالوا قد يكون للشرط بدل قال الله تعالى ان اردن تحصنا
قلنا هو حجة ما لم تعارضه الحجة التي هي انتفاء النهي عنه او المرجح المقتضي للاجماع على عدم جوازه
اقول اختلفوا في مفهوم الشرط اعني تعليق الحكم على شيء بكلمة ان ونحوها فذهب اكثر اصحابنا
الى انه يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط فيكون حجة يستدل به على ذلك وهو المشهور وعليه اكثر
كالمحقق والعلامة وكثير من علماء العامة انه حجة وذهب السيد المرتضى وبعض اصحابنا
والعامة كالحنفية واكثر المعتزلة الى انه لا يدل الا على ثبوت الحكم مع ثبوت الشرط واما انتفاؤه
مع انتفائه فلا دلالة له فيه على ذلك لنا ان المتبادر من التعليق بان ونحوها انتفاء المعلق
عليه عند انتفاء المعلق فانه يتبادر من قولك ان جئتني اكرمتك ان الاكرام منتف عند انتفاء
المجيء فان قيل هذا مثال جزئي فلا نعتبر به قلنا الغرض من ذلك التنبيه على ان كل ما هو

تخلو عن فائدة اخرى يفهمها اهل اللسان هذا المعنى فلو لم يكن دالا عليه لما فهم منها فان قيل يجوز
ان يكون ذلك لعرف خاص ثابت في اصل اللغة قلنا الاصل عدم النقل ولنا ايضا ما روي ان يعلى
بن امية سأل عمر بن الخطاب فقال ما بالنا نقصر وقد امنا وقال الله تعالى ليس عليكم جناح ان تقصروا
من الصلاة ان خفتم فقال له عمر قد عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله صلى الله عليه وآله فقال صدقة تصدق الله بها عليكم
فاقبلوا صدقته وجه الاستدلال انه لو لم يكن التعليق على شيء مستلزما لعدم المعلق عند عدم المعلق عليه
لم يكن لذلك التعجب وجه ولما اقر النبي صلى الله عليه وآله على ذلك واجاب بان ذلك صدقة فان قيل نحن نمنع ان التعجب
كان لما قلتم وذلك لجواز ان يكون فهما من الآيات الواردة في وجوب الصلوة ان الاصل في الصلوة
الاتمام بل خولف ذلك الاصل في الخوف بسبب هذه الآية فيبقى معمولا به فيما عداه فكان الحال
مع عدم الخوف بحال التعجب وايضا الرواية عليكم لا لكم فان عدم الشرط لو استلزم عدم المشروط
لما ثبت التقصير مع الامن وقد ثبت قلنا المنع ساقط فان الآيات الواردة في وجوب الصلوة
لا تدل على وجوب الاتمام ولا على ان الاصل في الصلوة ذلك كيف وقد روي عن عائشة انها قالت
كانت صلوة السفر والحضر ركعتين فقرت صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر ومع هذا فاين
وثانيا ان التعجب لو كان لما قلتم فالمناسب في الكلام ان يقول فما بالنا نتم لا ما هو المذكور في
لنا ان ظاهر الشرط لما دل على عدم المشروط عند عدم الشرط وخولف هنا تعجبوا فالتعجب انما
كان لعدم المعلول مع وجود العلة واعلم ان هذا الخبر انما يقوم حجة على بعض العامة القائلين
بحجيته واما بعض اصحابنا كالسيد المرتضى فعدم اثباتها من الحجية عليه ودليل لنا على ذلك
ما روي ان النبي صلى الله عليه وآله قال لما نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم لازيدن على
السبعين وهو يدل على انه صلى الله عليه وآله فهم من الآية ان ما زاد على السبعين له حكم بخلاف السبعين وللقائل
ان يقول هذا مفهوم العدد فلا يدل على ما نحن فيه اقول ليس هذا مفهوم العدد وانما
هو مفهوم الشرط فان الشرط هنا مع الاستغفار الخاص فحيث انتفى الشرط انتفى المشروط ولهذا
قال صلى الله عليه وآله لازيدن على السبعين هذا وللقائل ان يمنع صحة هذه الرواية وكيف وقد روي
قال لو علمت اني ان زدت على السبعين يغفر لهم لفعلت فح يكون السبعين للمبالغة ومعناه
ان الاستغفار الكثير لا ينفع في الغفران فلا فرق بين السبعين وما زاد كما تقول اطلبك

لو جئتني سبعين مرة ما قبلتك وعرضك انك وان اكثرت المجيء فلا ينفع عليه السلم متى صلاة فلا يدل
على ما قلتم سلمنا لكن لا نسلم انه صلى الله عليه وآله فهم مخالفة الحكم من التعليق في الآية لجواز ان يكون فهم ذلك
بناء على ان الاستغفار كان نجاة وان الاصل في جميع ترابيته وورد المنع عن هذا القدر الخاص
فيبقى ما عداه على الجواز استدلال الثاني لمفهوم الشرط بدليلين الاول ان انتفاء المشروط
الشرط انما يلزم لو لم يكن لذكره بدل يقوم مقامه على تقدير عدمه وهو ممنوع فانه قال ان
توضأت صحت صلوتك ولا يلزم منه عدم الصحة عند عدم الوضوء لجواز الصحة بشرط التيمم الثاني
انه تعالى قال ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا ولو ثبت مفهوم الشرط لاقتضى
الحرمة بانتفاء ارادة التحصن الذي هو الشرط بجواز الاكراه على البغاء عند عدم ارادة التحصن
مع انه لا اكراه على البغاء حرام اجماعا والجواب اما عن الاول فنقول لو كان للشرط بدل
يقوم مقامه فالشرط حينئذ احدهما غير معين وظاهر ان انتفاء احدهما كذلك انما يكون مع انتفائهما
معا فينتفي المشروط على ما ذكرناه سابقا وانت خبير بان تقدير الدليل على وجه يندفع به هذا
المحذور وحاصله ان مفهوم الشرط انما يكون حجة يستدل به لو ثبت ان للحكم المشروط شرطا واحدا
متى انتفى يلزم منه انتفاء ذلك الشرط انتفاء الحكم لكنا لا نقطع بذلك لجواز ان يكون للحكم
شروط متعددة فبانتفاء ذلك الشرط لا ينتفي الحكم بل يحتمل ثبوت شرط آخر فان قيل الاصل عدم
قلنا لا يكفي بذلك كما مر نظيره في مسئلة العام فان قلت وكيف يمكن تحصيل العلم بذلك فان
الطريق اليه قلنا البحث والتفتيش عن الادلة الذي هو الطريق في المجتهد البحث عن ذلك
لم يجد شرطا آخر حصل له علم به اذ لو كان ثم شرط آخر لاطلع عليه ونحن نعمل بمقتضى الشرط
كما انه يلزم البحث عن حال المخصص حتى يحصل له العلم به وبالجملة لا بد في حصول دلالة الشرط
تقتضيه اذ ثبت لشرط الحكم سوى ذلك ليستدل بانتفائه على انتفاء ذلك الحكم واما ان ذلك مفهوم
الشرط فهذا يصح ليدل على انتفاء الحكم بانتفاء انه لا شرط سواه لكن لا يخفى ان هو من
في مثل ذلك الجديد فتدبر واما الجواب عن الدليل الثاني فبوجوه ثلثة الاول ان مفهوم الشرط
هنا مقتضاه عدم تحريم الاكراه على البغاء عند عدم ارادة التحصن وهو حق لانه اذا لم يرد
التحصن لم يكن البغاء مكروها عندهن فيمتنع الاكراه لان الاكراه الزام ما هو مكروه فان قيل

يجوز ان يكون كراهة البغاء عبارة عن عدم ارادة تزوج فنقول يجوز ان لا يكون ارادة التحصن بدل البغاء
ولا التحصن فيتحقق عدم ارادة تحصن مع كراهة البغاء فلا يصح قولكم اذا لم يردن التحصن
يكن البغاء مكروها عندهن قلنا ليس مرادنا بالتحصن الا تركها للفعل وعدم ارادة
ولو في صورة عدم الشعور بذلك الفعل وعدم حضوره بالبال اصلا بل معناه انه مع حضور
ذهنه وشعوره به يصرف الميل الى تركه وبيان ذلك ان الكراهة والارادة متقابلان تقابل
التضاد لا العدم والملكة كما هو مبين في محله فلا كراهة فكراهة البغاء تستلزم ارادة التحصن
بمعنى لكراهة البغاء الا الميل الى تركه والاعراض عنه فعدم ارادة التحصن يستلزم كون البغاء
غير مكروه عندهن واذا لم يكن البغاء مكروها عندهن فيمتنع الاكراه عليه فلا يكون الاكراه
حراما لان التحريم انما يتعلق بالمقدور الممكن وهذا ليس بمقدور ثم انه لا يلزم من عدم حرمة الاكراه
جوازه لان عدم الحرمة قد تكون لكون الشيء مباحا الا في تحريم الاكراه لامتناع المنهي عنه
الاكراه على تقدير عدم ارادة التحصن غير ممكن الحكم كما بيناه الثاني ان مفهوم الشرط انما يكون
حجة اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى غير التعليق ويجوز ان يكون فائدة الشرط في الآية المبالغة
في النهي عن الاكراه بمعنى انهن اذا اردن العفة والتحصن مع نقصان عقلهن فالمولى مع كمال عقله
احرى بذلك الثالث انا نسلم مفهوم الشرط في الآية وانها تدل بحسب الظاهر على عدم حرمة الاكراه
عند عدم ارادة التحصن لكن الاجماع القاطع عارضه فاضمحل الظاهر بسببه هذا وقد يجاب بانه خرج
مخرج الاغلب فان الغالب ان الاكراه فيكون عند عدم ارادة التحصن فهو كقوله تعالى وربائبكم
اللاتي في حجوركم ولا مفهوم في مثله كما بيناه قال مفهوم الصفة حجة عند الشيخ والشهيد في
الذكرى ونفاه الاكثر كالمرتضى والمحقق والعلامة للاول لولاه للغي الوصف كالا ثمار الا
يعني وقول الاجلة في قوله لي الواجد يحل عقوبته وعرضه للثاني انتفاء اللغو لجواز ان
يكون للاهتمام او السؤال عن محله او سبق حكم جزئي او حضوره ونحوها مع وجود ما لا يجد شيئا
منها متوجه ولعل مرادهم اجتهاد اقول اختلفوا في مفهوم الصفة اعني تعليق الحكم على الذات
موصوفة باحد الاوصاف كقوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة فهل يدل على انتفاء الحكم عما ليس له تلك
الصفة فيكون حجة يستدل به على ذلك ام لا فذهب الشيخ والشهيد وبعض اصحابنا واكثر العامة كالشافعي

واحد ولا شعري على الاول والبيضاوي والمحقق والعلامة واكثر اصحابنا وبعض العامة
ونوقشنا في ذلك فلذا نقل اولا الطرفين من دون اختيار لاحدهما القائلون بالحجية
بوجهين الاول لو لم يكن الوصف دالا على انتفاء الحكم عن غير الموصوف لم يكن لذكر الوصف فائدة
بل كان لغوا والتالي باطل اما الاولى فلان المفروض انه لا فائدة في الوصف سوى الدلالة
الحكم عن غير الموصوف فاذا لم يكن هذه الدلالة ثابتة فيرتبط خلاف طبيعة الفائدة وكان
الانسان الابيض حيوانا فان للانسان حيوانية او ذكرا لابيض لغوا واما الثانية فلان تحمل كلام
البلغاء على الفائدة بعيد جدا بل غير مستقيم فكيف كلام الله ورسوله لا يقال هذا اثبات كون
دالا على معنى لخلوه عن الفائدة وهو غير مستقيم لان الوضع للمعنى انما يثبت بالنقل لانا نقول
ذلك من استقراء كلامهم فان الاستقراء دل على ان ما لا فائدة سواه يتعين لان يكون
فان قيل هذا يجري في مفهوم اللقب حتى لو لم يدل على نفي الحكم عن الغير لم يكن حينئذ قلنا
اخرى وهي افادة الكلام مصرفا فانه لولا ذكره لسقط الكلام عن الافادة واما اذا حذف في المتن
في المتن ذكره يبطل الافادة فلا وحذف الثانية من قوله في المتن الثانية ذكره فانه
فلابد من ان يكون للسامع فائدة غير تلك الفائدة الثاني ان ابا عبيدة الكوفي لما سمع قوله
لي الواجد اي مطل الغني يحل عقوبته مطالبته وعرضه حبسه قال هذا يدل على ان لي غير الواجد
لا يحل شيئا منها ولولا انه فهم من التقييد بالوصف انه غير الموصوف ليس كذلك لما صح
وايضا لما سمع قوله مطل الغني ظلم قال هذا يدل على ان مطل غير الغني ليس بظلم وحين
من هواك قوله لان يمتلي بطن الرجل قيحا خير له من ان يمتلي شعرا قال المراد الهجاء او هجاء
خاصة قالوا لو كان كذلك لم يكن لذكر الامتلاء فيه معنى لان قليله وكثيره سواء في بطلانه
على انه اذا لم يمتل وكان في قليل من الشعر كان مباحا فجعل الامتلاء من الشعر بمنزلة
الشعر الكثير يوجب تحريمه فكذلك فهم منه ان غير الكثير ليس كذلك فاحتج به فقد التزم من تقدير الصفة
فالقول بجواز في واما الثاني فلان المفهوم للصفة فقد استدلوا على ذلك بان التقييد بالوصف
على نفي الحكم عن غير الموصوف لكانت دلالة على ذلك اما بالمطابقة او بالتضمن او بالالتزام
منتفيان اما المطابقة والتضمن فلان قولك في الغنم السائمة زكوة ليس موضوعا لانتفاء

الزكوة من المعلوفة ولا هو جزء لما وضع له واما الالتزام فلان الحكم قد يثبت عند عدم الوصف
نحو اما الاول فكقوله تعالى في قتل الصيد ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم فان
الجزاء ثابت وان اتفق القتل عمدا كان او اتفق خطأ واما الثاني فكقوله تعالى ولله على الناس حج
البيت من استطاع اليه سبيلا فانه ينتفي الحكم لانتفاء الاستطاعة فيكون ثبوت الحكم للموصوف
اعم من ثبوته لغير الموصوف وانتفائه ولا دلالة للعام على الخاص فلا استلزام ايضا ومع انتفاء
الدلالات الثلث لا دلالة وهو ظاهر ويمكن حمل العبارة على دليل آخر وهو انه لو ثبت المفهوم
بثبوته بدليل هو اما العقل ولا مدخل له في مثله لانه من الكلام واما النقل المتواتر وهو
ملح لما اختلفوا فيه واما النقل الاحادي وهو غير مفيد في المسائل الاصولية واذا نفي
المفهوم وغيره الكلام في اللغة والنقل الاحادي كاف والا لامتنع العمل باكثر ادلة الاحكام
الاحاد ذلك لذلك اكتفى علماء الامصار بنقل مثل الاصمعي والخليل وغيرهما في الاثبات
كونها احادا ويمكن تقريره بوجه آخر وهو انه لو دل لكان باحدى الدلالات الثلث والكل
باطل اما المطابقة فظاهر واما الثانية فلانه ليس كذلك بالمطابقة والتضمن اذ نفي الحكم عن
المذكور ليس عين اثباته فيه ولا جزءه واما الثالثة فالدلالة لانها منطوقة لا بالمفهوم والمنطوق
خلافه وعدم كونها بالالتزام لعدم اللزوم في الذهن ولا في العرف بين ثبوت الحكم عند صفة
وانتفائه عند انتفائها والتقرير الاول اظهر في العبارة واجاب بانه يلي القائلين بالمفهوم
اما عن الاول فبالتزام ان الوصف لو لم يدل على انتفاء الحكم عن غير المذكور لم يكن لذكر الوصف فائدة
لان التوضيح ابرد فائدة يراد لذكره وكيف لا والاخفش وجماعة من علماء العربية حكموا بان
الصفة للتوضيح فقط لا التقييد ولذا التقييد على خلاف الوضع سلمنا انها موضوعة لها ايضا
كما نعلم قطعا انها جاءت للتوضيح لغة فانها جاءت للتخصيص لغة فاذا وردت
يصح ان يحمل على احدهما دون الآخر الا بدلالة وقرينة فكذلك الدلالة التي تقيد الحكم دون
ثم انا لو تخطيناه في ذلك كله لقلنا انها وصف قد يكون لشدة الاهتمام بذكر الموصوف بالصفة
حكمه وقد يكون لاجل انه مستدع محل الوصف فيكون السامع محتاجا اليه بخصوصه دون غيره فيحتاج
ببيان حكمه ولا يلزم من ذلك نفي الحكم عما عداه وقد يكون فيه البيتوتة حكم غير محل الوصف

فيكون المحتاج الى البيان انما هو محل الوصف دون غيره وقد يكون لسبق حكم غير محل الوصف
الى الذهن دون غيره وقد يكون للتنصيص على عدم جواز اخراجه بالاجتهاد وتخصيص اللفظ
عنه ويحوز لكل في المواضع فان قلت هذا اخراج عن محل النزاع فان الكلام فيما لم يكن
فائدة سوى مخالفة المسكوت عنه للمذكور وان هذا امر قلنا وجه وصف لا يحتمل شيئا من الامور
وحال ما ذكرنا من المواضع بل كل وصف يجوز ان يراد به احد ما ذكرنا وهو كاف في الاستدلال
مع اقتضاء الخفا الذي عليه جده لامر التخصيص بفائدة فانه مع احتمال الفائدة منها يحصل
ويتم الكلام فان قلت الاصل العدم قلنا التعليل اوجب طرح ويجاب عن ... في الحجة الاولى
الاسود ان المعنى لم يتضح كونها فانه لا واضحات لاعدام انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف
من ابي عبيدة فان قول ابي عبيدة يحتمل ان يكون حكم غير الواجد له وربما كان من اجتهاد ونظائر نقل
اللغة والتنازع في الدلالة لان العربية سلمنا لكن قوله هذا معارض بقول الاخفش القائل
الصفة انه عالم باللغة فان قلت لم يثبت ذلك عن الاخفش قلنا قد رواه الثقات فلا
رده وللرواة ما نقل عن ابي عبيدة ايضا لانه ليس بمتواتر فان قالوا رواية ابي عبيدة ارجح
نقل ابطا قلنا وكذا الاخفش امام العربية فان قالوا الاخفش ما قبل ابو عبيدة
المثبت ارجح قلنا بل هما في الحجية مثبتان فان ابا عبيدة يقول ان الصفة وصفت لمجرد التقييد
استعمالها في غير التقييد مجاز والاخفش يقول انها وضعت لمجرد التوضيح واستعمالها في التقييد مجاز
وقد ظهر مما قدمنا ذكرنا ان القول بحجية مفهوم الصفة بعيد كما ان انتفاء الحكم في غير محل الوصف
محتاجا الى دليل منفصل يدل عليه والحاصل انه لا مرية في المسألة تبعا من الاشكال فالتوقف في
مولا ولاجحة يظهر ما يكشف عن حقيقة الحال قال مفهوم الغاية حجة عند الاكثر
وبعض العامة لنا ان المتبادر من نحو صوموا الى الليل بيان آخر وجوبه قالوا ما من الصفة
الصوم الحقيقي يكون آخره الليل يعدم فيه الشرط فما اقول اختلفوا في مفهوم الغاية
في تعليق الحكم على الشيء بالى وحتى هل يدل على مخالفة ما بعد الغاية لما قبلها ام لا فالاكثر من اصحابنا
والعامة على الاول فيكون حجة ويستدل به على المخالفة وقال ابو الحسين انه منطوق لا مفهوم
ومنهم من لا ينطوقه على المخالفة ما بعد الغاية لما قبلها وذهب السيد المرتضى من اصحابنا وبعض

الى عدم الدلالة على المخالفة واما المستفاد من اللفظ ثبوت الحكم الى الغاية واما ما بعدها
فمسكوت عنه لا يحكم عليه بايقاع ولا ارتفاع الا بدليل من خارج لنا على الاول ان المتبادر
من نحو صوموا الى الليل ان آخر وجوب الصوم اول جزء من الليل وكما ان هذا يقتضي رفع الحكم عما بعد
الغاية حتى لو وجب الصوم بعده لكان الجزء الذي كان ذلك الجزء آخرا وهو خلاف ما نطق به الكلام
مما هي فيه فان قيل لا خلاف في ان ما بعد الغاية مخالف لما قبلها في الحكم انما الخلاف في نفس الغاية
هل هي خارجة ام لا في المثال المذكور الخلاف في اول جزء من الليل هل هو خارج عن حكم ما قبلها
قلنا هذا قد يتراءى من بعض عباراتهم وليس الامر كذلك وكيف وقد صرح السيد المرتضى بان ما بعد الغاية
لا يخالف ما قبلها الا بدليل حيث قال في الذريعة واما تعليق الحكم بغاية والتقييد له على تعلق
الى تلك الغاية وما بعدها يعلم انتفاؤه وثبوته بدليل انا علمنا قوله تعالى وكلوا واشربوا حتى
يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وقوله تعالى واتموا الصيام الى الليل وغيرهما
حتى يطهرن ان ما بعد الغاية بخلافها بدليل وما يعلم بدليل غيرها يدل عليه اللفظ انتهى وعبارة
الامام في المحصول حيث قال التقييد بالغاية يقتضي ان يكون الحكم فيما وراء الغاية بخلافه
وعبارة الآمدي ان مفهوم الغاية في الحكم فيما بعد الغاية ونحو ذلك مما هو صريح فيما ذكرناه واعلم ان
يحكيه الكثر علمائنا بل صرح به صاحب الكشاف ان دخول نفس الغاية في حكم المغيا وخروجها عنه دائر مع
الدليل لا من دلالة اللفظ فان اللفظ محتمل لهما ولذلك قد صرح الاستاذ في شرح الشمسية بذلك
فنحو قوله تعالى الى المرافق بانه لا دلالة فيها على دخال المرافق في غسل اليد ولا على ادخال الكعبين
مع الرجل وقد يدخل الغاية تارة ويخرجها اخرى ثم حكم بعد ذلك ان وجوب غسل المرافق انما
من فعل الامام وفي الكشاف ان الى الغاية واما دخولها وخروجها فيدور مع الدليل ومما فيه
قوله تعالى فنظرة الى ميسرة لان الاعسار علة الانظار ويزول باليسر ولو دخل فيه لكان ينظر في الحالين
وكذا اتموا الصيام الى الليل اذ لو دخل الليل لوجب الوصال ومما فيه دليل الدخول قوله
القرآن من اوله الى آخره فان سوق الحفظ كله دون قوله الى المرافق لا دليل فيه على احد الامرين
الكافة بوجوب الغسل للاحتياط وذو فوائد عنى هذا الامر وهو صريح في التردد في الغاية
وعلى هذا فالخلاف في المفهوم بين الاصوليين انما هو فيما بعد الغاية لانها انها السداد

لمفهوم الغاية بان التقييد بها لو دل على انتفاء الحكم عما بعدها لكان ذلك اما بالمطابقة او بالتضمن
او الالتزام والثلث منتفية اما الاولان فظاهر وكذا الالتزام لانه لا يلزم من الحكم المعين في وقت
ينتفي مع انتفائه ثم انا نستلزم الركيك من الكلام من ذهب الى انه صريح في عدمه بالمنطوق
وهذا مرضه بخلاف الصفة فانها ليست بهذه المثابة **قال** ومفهوم اللقب ليس بحجة خلافا للدقاق
نادرا **اقول** مفهوم اللقب هو تعليق الحكم بالاسم علما كان نحو اكرم زيدا او اسم جنس نحو اكرم
الرجال والحق انه لا يدل على نفي الحكم عن غير المذكور فانا نعلم ضرورة ان قول القائل
زيد اكل لا يفهم منه ان عمرو ليس بآكل ولانه لو دل على انتفاء الحكم عن غير المذكور لما احسن من
احد ان يخبر بان زيدا عالم الا بعد ان يعلم ان غير زيد ليس بعالم اذ لو لم يعلم ذلك ولم يخبر لكان قد
اخبر بما لا يعلم انه خبر كاذب ولا يأمن كذبه فيه ونحن نعلم ضرورة استحسان العقلاء الاخبار
ذلك مع الشك في كون المخبر عنه غير عالم بل مع علمه بان غيره عالم ايضا ولانه ايضا لو كان
حجة لوجب تكفير القائل زيد موجود وعيسى رسول الله لدلالته
ان ما عدا زيد غير موجود وهو شامل له تعالى وما عدا عيسى ليس برسول الله وهو شامل لنبينا وغيره
من الانبياء بل كان مثل ذلك كفرا قطعا واعلم انه لم يرد مزيد خلاف ورد لنا ايضا ان
انما يعتبر في الكلام ليفسر فائدة حيث لا فائدة سواه وهنا ليس كذلك لانه كان من فوائده
الاخلال بذكره فانه لو امر فان الخصم ليست امي بزانية ولا اختي بزانية دخل الى الفهم نسبتها الى الزنا
الى ام الخصم ولهذا اوجب عليه الحد الفقهاء كاحمد وغيره ولولا ان مفهوم اللقب حجة لما
ثبت ذلك الجواب ان قرائن الحكم لا وقصد الايذاء دل على ذلك لا نفس اللفظ على ان مفهوم
نفي الحكم عن غير المذكور فلو قيد بذلك لانه على ذلك كان يجب عليه الحد لكل احد غير
اخاه لا فان الخصم فقط وهو فاسد **قال** واختلف في انما ونحو العالم زيد
هل لهما حجة **اقول** هنا بحثان الاول القائل الحق انه يفيد الحصر اي نفي الحكم عن غير المذكور
اجزاء فان قولك انما زيد قائم يفيد نفي القيام عن غير زيد لنا قلنا انه يفيد الحصر لتقريره
الا عند من لم يذكره النحاة بانه كلمة ولا انفصال الضمير في الكلام الفصحاء
وعليه قول الشاعر انا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي وهو شاهد

صدق

صدق على ان المعنى ما يدافع الا انا ولا انفصال الوجه الموجبة لفصل الضمير سوى ذلك قالوا ولانه
لو دل على الحصر لدل في قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم فكان يدل
على ان كل من لا يوجل قلبه عند ذكر الله ليس بمؤمن وهو باطل للاتفاق على ان بعض من كان كذلك
مؤمن قلنا المراد الكاملون في الايمان وهم كذلك لا غيرهم قالوا ثانيا لو قلنا انما زيد قائم يعني
قولنا ان زيدا قائم وان زيادة ما كالعدم وظاهر ان قولنا الثاني لا يفيد الحصر وزيادة ما يجب
ان يكون لها فائدة ويجوز ان لا يكون كزيادة الا ولا في قوله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم واذا
تردد بين هذين الوجهين اعتدنا بالمعنى الاصلي اعني ان زيدا قائم لعدم العلم بما يوجب الحصر
عنه قلنا كون الزيادة لا لمعنى بعيد عن نظام ... الدال على الحصر محوجون الى هذه الصفة
يعلم ذلك تتبع كلامهم في موارده بحيث دون الثاني تقديم الوصف على الموصوف الخاص نحو العالم
زيد هل يفيد الحصر اي نفي الحكم عن غير المذكور والحق انه كذلك لان الترتيب الطبيعي خلافه فهو
الى شيء يكون لفائدة ولا فائدة غير الحصر فعلم ان لم يتعرض لمفهوم العدد وهو تعليق
الحكم على عدد مخصوص بحيث يدل على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد زائدا كان او ناقصا
تنافيا على عدم حجيته وان خالف فيه بعض الحنفيين من الشافعية **قال** في النسخ
رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر ووقع اجماعي وخلاف الاصفهاني فيه اذا القرآن
اية القبلة والعدة والصدقة والثبات يكذبه وقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من
خلفه لا يصدقه **اقول** النسخ في اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته ونسخت
اثار القدم اي ازالته ويطلق على النقل ايضا يقال نسخت الكتاب اي نقلته ونسخت النحل
لا انتقاله من خلية الى اخرى وهل هو حقيقة فيهما او في احدهما مجاز في الاخر قال كل حال
وفي الاصطلاح فقد اختلف العلماء في تعريفه والاصح منها ما ذكره المصنف هنا وهو قريب
الحاجب قبله انه رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر فقيد رفع الحكم الشرعي خرج رفع الحكم
بالعقل كالاباحة الثابتة بحكم الاصل فانه رفع مثلا لا يسمى نسخا وقولنا بدليل شرعي خرج
الحكم بموت او جنون ونحوهما وقولنا متاخر يخرج نحو الاستثناء والشرط والغاية لعدم
تاخرها فان قولنا صل عند كل زوال الى الزوال الثاني رفع الحكم بدليل شرعي لكن ليس بمتاخر

وان امكن ان يقال انه لا رفع هنا فان المجموع هنا بمثابة كلام واحد لم يثبت الحكم الا بعد
اذا الكلام بالتمام هذا وقد يزاد في الحد قيد اخر وهو قولهم على وجه لولاه لكان ثابتا فخرج
مثل نهي الشرع من فعل ما هو ضد له كما اذا امر بصوم يوم الخميس ثم نهى عن صوم الجمعة
فان هذا النهي ليس على وجه لولاه لكان ثابتا لعدم اقتضاء الامر التكرار وانت خبير بعدم حاجة
مثل هذا الى القيد لعدم الرفع فيه كما لا يخفى اذا عرفت هذا فنقول اتفق اهل الملل قاطبة على
النسخ على وقوعه وخالف في الجواز بعض طوائف اليهود وهم فرق فرقة منعته عقلا
ومنعته سمعا ومعجزين بما روي عن موسى انه وفرقة جوزت النسخ عقلا وسمعا لكنها انكرت
معجزات النبي وزعموا ان الفرقان معجزة تشهد بصدقه كمعجزات موسى قالوا الوجاهة لذلك
وحكموا بان شريعته ناسخة للشرائع المتقدمة لما جاء لها وفرقة اقرت بنبوته وظهور المعجزة
بيده لكنها زعمت انه مرسل الى العرب دون الامم وهم العنانية ويحتمل انهم يجوزون النسخ
انهم عيسوية كاصحابهم ويقولون ان شريعة موسى لم تنسخ بل باقية واما الوقوع فقد خالف
فيه ابو مسلم الاصفهاني من المسلمين حيث جوزه عقلا ومنع وقوعه وبالغ في عدم وقوعه في القرآن
الكريم هنا بتسمية القرآن لم يشاركه احد فيما سيأتي الوقوع فيه فان النسخ فيه كثير ولا خفاء
فانه قد بالغ في تفسيره وكلامه صحيح لعلمنا انا اذا بينا الوقوع ثبت الجواز ولكنه زعم تعرض
للجواز ثم ان الايات ووقوعه في القرآن يكفينا في ابطال مذهب الاصفهاني فلذا اقتصر على
بوجوه الاول اية القبلة اعني قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها
فانها نسخت بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام واجاب الاصفهاني بان ذلك لم ينسخ
الاستقبال الى بيت المقدس عند الاشتباه وهو فاسد لانه كذلك للاشتباه لا خصوصية لبيت المقدس
بل هو كغيره الثاني قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا
الى الحول غير اخراج فانها دلت على وجوب الانفاق على الزوجة حولا وهو عدتها ما لم تخرج
فان خرجت انقضت عدتها ولا نفقة لها ونسخت بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا
يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا الدال على وجوب الاعتداد باربعة اشهر وعشر وفيه جاب
بان ذلك لم ينسخ لبقائه في بعض الصور فان الحامل اذا كان مدة حملها حولا تعتد بالحول

فهو

فهو تخصيص لا نسخ ويدفع بان الاعتداد في هذه الصورة ليس بالحول من حيث هو حول وانما هو
بالحمل الى ان تضع وخصوص المدة ملغاة فانه لو حصل باقل منها انقضت ولو زاد لم تنقض
الثالث اية الصدقة اعني قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين
يدي نجواكم صدقة فانها تدل على وجوب تقديم الصدقة على المناجاة مع الرسول ولم يعمل
بذلك سوى امير المؤمنين علي عليه السلام كان معه دينار فاستبدله بدراهم وكان يتصدق ثم يناجي
ثم نسخ حيث سقطت بقوله تعالى ااشفقتم ان تقدموا بين يدي نجواكم صدقات فان لم تفعلوا
الاية وقد اجاب عن ذلك بان الغرض من الصدقة حصول التمييز بين المنافق وغيره وبعد حصول
سقط التعبد بها لان زوال السبب الخاص يوجب زوال الحكم وليس من النسخ في شيء ورد بانه لو كان
الصدقة للتمييز بوجه لكون الصحابة من حيث لم يتصدق سواء كما عرفت وهو باطل
ذلك على انها الرابع اية الثبات اعني قوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين فانها تدل
على وجوب ثبات الواحد من المؤمنين للعشرة من الكفار ونسخت بقوله تعالى الآن خفف الله عنكم وعلم
ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين فانه اوجب ثبات الواحد للاثنين
ويحتج بذلك من الايات الكثيرة لدعواه فان قيل كيف يتصور من المسلم انكار النسخ وهل يكون النسخ
كان كيف وهو من ضروريات الدين ضرورة ثبوت نسخ بعض الشرائع السالفة بشريعتنا
التواطؤ وبعض احكام شريعتنا بتواطؤ من شريعتنا فلذلك لا يمكنه عدم بقاء تلك الاحكام دائما
بانه في الاستطاعة ولا دليل ويزعم ان تلك الاحكام كانت مقيدة الى ان وقتها بنهاية الحكم
ولكان المراد ان الشرائع الماضية والاحكام لم تنسخ شريعتنا مع ان يلزم ان كلا منها كان
غير منسوخ وليس منها المنكر للنسخ ذلك في مرادي ان الشريعة المتقدمة والحكم الثابت
الى حين ورود الشريعة المتاخرة والحكم الخاص اذا كان الاول موقتا لم يكن الثاني ناسخا
وانت خبير بان النزاع في ذلك يرجع الى اللفظ ثم استدل ابو مسلم على عدم الوقوع في القرآن
بقوله تعالى وانه لكتاب عزيز لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فانه يدل على امتناع
القرآن لسابق او لاحق لو جاز النسخ لجاز ابطاله اذ النسخ ابطال وهو يستلزم الوقوع
الباطل فيه والجواب ان ذلك لا يصلح مما يدعيه فان الضمير فيه للمجموع والمراد انه لم يتقدمه

الكتاب من كتاب الله حتى ما يطول ولا يأتيه من بعده ما يبطله انظاؤه ولكن لا يأتيه نظر الى البعض وان
قلنا ان النسخ ابطال **قال** وما في التورية من امر آدم بتزويج بناته من بنيه يكذب اليهود
وما نقلوه من موسى ع [illegible] طول الزمان كما في التورية في عتق العبد [illegible]
خلاف الايمان وساير شبههم ظاهرة الدفع **اقول** هذا كلام مع اليهود وحاصله انه جاء
في التورية ان الله امر آدم بتزويج بناته من بنيه ثم حرم ذلك في شريعة موسى ع وهو النسخ وايضا
جاء في التورية انه قال لنوح وقت خروجه من الفلك قد جعلت كل دابة مأكلة لك ولذريتك
واحللت لكم ذلك كالنبات والعشب ما خلا الدم فلا تأكلوه ثم حرم بعد كثيرا من الدواب في
شرع موسى ع وهو النسخ فبطل قول اليهود احتجوا بوجوه الاول [illegible] قالوا لو
صح النسخ لصح نسخ شريعة موسى ع والتالي باطل لاستلزامه بطلان قول موسى ع هذه شريعة
مؤبدة ما دامت السموات والارض وقوله ع تمسكوا بالسبت ابدا وقد ثبت بالتواتر قلنا
نمنع ان هذا قول موسى ع فانما هي رواية مختلقة قيل اخترعها ابن الراوندي ولو ثبت قبل
ذلك لما اختص به بعض دون بعض ومعلوم ان كثيرا منهم لم ينقله كعبد الله بن سلام وغيره
من احبارهم ولقضت العادة باحتجاجهم به على النبي ص فكان ينقل نقلا عادة ودعواهم التواتر
في مثل ذلك باطل لانقطاع تواترهم لما استأصلهم بخت نصر [illegible] البيت المقدس
[illegible] قول موسى ع لكن [illegible] على عدم صحة النسخ
[illegible] الزمان كما وقع في التورية
ان العبد يستخدم ست سنين ثم يعتق في السابعة فان ابى العتق فليثقب اذنه ويستخدم ابدا
[illegible] ذلك الحكم والتأبيد وايضا [illegible] كل يوم غدوة [illegible] عشية
ابدا [illegible]
[illegible]
بالابد المدة الطويلة [illegible] وكذا في قول موسى ع [illegible]
[illegible] النسخ [illegible]
[illegible]

يوجب ان يكون قبيحا [illegible] الشيء [illegible] الثاني فلامتناع اجتماع
تلك الصفتين المتنافيتين في محل واحد قلنا انا نمنع اجتماع الحسن والقبح في الفعل الواحد
في وقت واحد ولا يلزم [illegible] اجتماعهما [illegible] بطلان التالي فان الفعل
الواحد قد يحسن في وقت ويقبح في آخر كما في الشرائع تابعة للمصالح واختلافها باختلاف
الزمان جائز [illegible] الفعل [illegible] هذا الوقت دون غيره وبالنسبة الى هذا الشخص دون
[illegible] في وقت آخر [illegible] على هذا يجوز تجدد المصلحة في وقت
الفعل [illegible] فان قلت [illegible] البداء وهو [illegible]
[illegible] علمها [illegible]
لكن قد يتجدد مصلحة [illegible] الى الوقت الخاص [illegible] الفعل حسنا [illegible]
ان لم يكن [illegible] البداء [illegible]
وعلى التقدير [illegible] النسخ اما على الاول [illegible] وهو الجهل [illegible]
ثم [illegible] على الثاني فلانه [illegible] الى وقت معين فالحكم في علمه موقت غير ثابت بعده
[illegible] للاول [illegible] رفعا [illegible] ثابت فلا يكون نسخا [illegible]
وقت معين وهو الوقت الذي [illegible] ناسخ [illegible] النسخ [illegible]
ان النسخ رفع الحكم الذي [illegible] استمراره ودوامه [illegible] الاستمرار [illegible]
الحكم الاول الى وقت معين [illegible] الرافع للاستمرار [illegible]
الحكم [illegible] ثابتا الى وقت معين [illegible] الحكم [illegible]
بعده [illegible] اذا لم يوجد كيف يرفع فان العدم الاصلي [illegible]
واما الثاني فلانه [illegible] بعد وجوده وانقضائه [illegible]
واما الثالث فلانه لو ارتفع مع وجوده للزم اجتماع النفي والاثبات [illegible]
انه يجوز ان يكون الرفع حال [illegible] الحاصل بين هذا الرفع [illegible]
ولو سلم هذا انما يدل على ان الفعل لا يرفع [illegible] الحكم [illegible]
كان متعلقا بالفعل [illegible]

بعد ارتفاعه [illegible] انقطاع تعلقه ولا يمتنع ذلك بعد التحقق والوجود فان قيل
في التعلق قلنا [illegible] ارتفاعه وانقطاعه انه بعد وجد التعلق بالفعل في الزمان الاول
يوجد التعلق بالفعل بالزمان الثاني فارتفع وانقطع الاستمرار الذي كان يتحقق لولا الناسخ
قالوا [illegible] موسى [illegible] اما ان يدل على دوام شرعه او لا يدل
فان دل على دوام شرعه فاما ان يقترن بشيء يدل على انه سينسخ او لا فان كان الاول [illegible]
[illegible] دوام شرعه [illegible] على [illegible] التنصيص على الدوام
على انه لا يدوم تناقض [illegible] سينسخ [illegible]
جاز [illegible]
ذلك [illegible] الدواعي الى نقله وهو موجب للاشتهار [illegible]
[illegible] بالتواتر كما نقل شرعه [illegible]
في ذلك [illegible] على عدم ثبوتها [illegible]
ولا يدل على انه سينسخ [illegible] التلبيس [illegible]
وليس [illegible] الوثوق بشيء من الظواهر [illegible] الدوام [illegible]
كان [illegible] على الدوام [illegible]
الاولى [illegible] والجواب باختيار [illegible]
اما الاول فنقول يجوز ان يكون [illegible] سينسخ لكن [illegible] لانقطاع [illegible]
[illegible]
[illegible] التبليس [illegible] على النسخ
لانا قد بينا جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فيجوز ان يكون [illegible]
بلفظ الدوام ثم [illegible] وقت النسخ بين نسخ **قال** هل يجوز نسخ [illegible] قبل حضور وقته [illegible]
والنفي والعلامة والمعتزلة [illegible] الحاجبي واكثر الاشاعرة [illegible] البداء
الامر [illegible] النهي [illegible]
الخسيس الى الخسيس [illegible] الصدقة وذبح اسماعيل [illegible]

انما [illegible] **اقول** اختلفوا في نسخ الحكم كالوجوب مثلا قبل حضور
وقته [illegible] النزاع [illegible] لا خلاف في جواز نسخ الحكم بعد مضي وقته [illegible]
[illegible] فاما [illegible] الفعل [illegible] جاز النسخ [illegible]
[illegible] التابع لتعريف المصالح [illegible]
الكفار [illegible] وانما الخلاف في جواز نسخ الحكم قبل حضور
وقته الذي يمكن المكلف اداء الفعل فيه [illegible] قبل حضور الوقت [illegible]
[illegible] زمان [illegible] الفعل [illegible]
كما اذا قال [illegible] هذه السنة [illegible] يوم عرفة [illegible] زمان [illegible]
[illegible] والعلامة الحلي والمعتزلة وبعض الاشاعرة على عدم الجواز
هذا هو الاقوى عندي [illegible] اصحابنا [illegible] في العدة [illegible]
اصوله والحاجبي والبيضاوي واكثر الاشاعرة على الجواز [illegible] على عدم الجواز
انه لو جاز النسخ قبل حضور الوقت لزم البداء والتالي باطل اما الاولى فلان البداء عبارة
عن ظهور ما كان خفيا من الامر [illegible] وهو باطل لان النسخ [illegible] ان يكون
الشخص الواحد مأمورا منهيا عن فعل واحد في وقت واحد من وجه واحد لان الكلام في مثل
[illegible] في صحيح يوم [illegible] عند غروب الشمس [illegible]
[illegible] الامر والنهي [illegible] واحد في وقت واحد
وصدر [illegible] الى المكلف واحد [illegible] البداء او القصد الى الامر بالقبح
او النهي عن الحسن [illegible] الفعل ان كان قبيحا [illegible] وان كان حسنا فالنهي عنه نهي عن
الحسن واما الثانية فظ بالاتفاق ولاستحالة البداء عليه سبحانه وتعالى [illegible]
النسخ قبل حضور الوقت يلزم تعلق الامر والنهي [illegible] بان [illegible]
الواحد في الوقت الواحد بالنظر الى المكلف واحد [illegible] كان متعلق الامر
واحدا واما بطلان التالي فلامتناع اتحاد متعلقهما لان الامر [illegible] والنهي على [illegible]
[illegible] الواحد حسنا وقبيحا [illegible] وهو محال [illegible]

من وجهين فأولًا انا نقول ان النهي انما يتناول مثل الفعل الذي تناوله الامر لا عينه وثانيًا
ان النهي انما تعلق بالفعل والامر تعلق بالاعتقاد لانا نقول الفعل اذا اختص بوقت
من وجه واحد استحال ان يكون احدهما مصلحة ليتعلق الامر به والآخر مفسدة يتعلق به النهي
الامر الاول وعدمها على ان التمييز بينهما ممكن فلا يجوز ان يتناوله التكليف بعدهما دون الآخر
وكيف الامر يتعلق بغير ما في الجهة ومتعلقه بالافراد من حيث الماهية لا يمكن تحققها بدون فرد
لو ثبت النهي عن مثل ما في الجهة بعد الامر لاتحد المتعلقان فاندفع الاول واما الثاني فلعدم اللفظ
الامر انما يتناول الفعل فحمله على الاعتقاد عدول عن اللفظ وهل هو الا الفساد ونفيه سلمنا
لكن نقول الاعتقاد يتبع المعتقد لانه انما يتناول الشيء على ما هو به حتى يجب تعلق الامر به اذ لو كان
على خلاف ما امر به كان جهلا وذلك قبيح لا يحسن الامر به فالامر بالاعتقاد تابع لوجوبه
عقلا ولا معنى لوجوبه كون الفعل حين وجب معه فلا وجه للنهي عنه فان قيل ظاهر ان الامر تابع لحسن
الفعل والنهي يتبع قبحه عندنا معاشر العدلية فانا نستند ان الاثر ان في الفعل يتبع من الصفتين
لهذا يستدل بوقوع الامر من الحكيم على ان الفعل حسن وان فيه جهة وجوب وبوقوع النهي على
انه قبيح وان فيه جهة . وان كنا لا نعلم الجهات على التفصيل ويقع فيما ان يلزم
المكلف الصلوة في وقت من زوال الشمس يجوز ان هذه الصلوة واجبة في الوقت المخصوص
استمرار حكم الامر وعدم ورود النهي عنها ومع وروده تكون قبيحة فلو امر بالصلوة اعتقد وجوبها
ما لم ينه عنها فاذا ورد النهي اعتقد قبحها والحاصل انه يجوز اختلاف الفعل بالوجوب والتحريم
مع تعدد الجهات ويكون الغرض من هذا التكليف هنا مصلحة المكلف بان العزم على فعله
وان يجب عصى قلنا اختلاف الجهات انما يوجب اختلاف الفعل بالوجوب والتحريم ان لو كانت
الجهة لها دخل في وقوع الفعل كالصلوة فانها من جهة كونها عبادة لربه واجبة ومن جهة
كونها عبادة لغيره حرام [illegible] الاختلاف وعلى هذا لو
فانظر امتناع اجتماع الوجوب والتحريم في الفعل الواحد ولو تعددت الجهات فظاهر ان استمرار
حكم الامر وعدمه ليس بتلك المثابة فان الفعل المأمور به في وقت ان كان مصلحة فيه لم يتغير
حاله بورود النهي وعدمه فيكون النهي عنه قبيحا وان لم يكن مصلحة فيه فاستمرار الامر لا يغير

حاله فيكون الامر به قبيحا فالقول الاول فاسد والثاني ايضا [illegible] يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب
مؤيد يدل على ان رفع جميع الاحكام وثبوتها بيده على ما يشاء من انحاء المحو والاثبات ومن تلك
انحاء رفع الحكم ونسخه قبل حضور الوقت فيجوز ما قلنا قلنا ظاهر المحو والاثبات لا يتناول النسخ
محو كالاثبات فيه على الحقيقة بل هما مجاز [illegible] والمراد على ما قيل انه يمحو من اللوح المحفوظ ما يشاء
ويثبت ما يشاء مما يتعلق بذلك من صلاح الملائكة [illegible] ورد ان الحفظة تكتب على العبد طاعاته
ومعاصيه فيمحو ما يشاء من المباح [illegible] سلمنا ان المراد النسخ لكن لا نسلم انه يشمل محل النزاع
كيف والدليل العقلي قائم على خلافه فيجب تخصيصها بعده ذلك قالوا ثانيا لو لم يجز النسخ قبل
الوقت لما وقع وقد وقع فانه امر [illegible] ليلة المعراج خمسين صلوة ثم ان النبي [illegible] راجع الى
ان نسخ الزايد على الخمس وردت الصلوة الى الخمس وهذا النسخ قبل الوقت قلنا الجزم [illegible]
الظاهر لا يدل على ان النسخ قبل امكان الفعل لو وقع قبل علم المكلف انه مأمور به والخبر قد لا
يساعد على ذلك على ان في ثبوته نظرا [illegible] ان كانت [illegible] للمكلفين فكيف [illegible]
لها وان لم يكن فكيف يصح عليهم التكليف بها ولان التكليف لا يتعلق [illegible]
في مسئلة التخفيف [illegible] ثبوت مثل هذا الاصل العظيم [illegible]
قالوا ثالثا اوجب [illegible] تقديم الصدقة على النجوى لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا ناجيتم
الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة الآية ثم نسخ بقوله تعالى أأشفقتم ان تقدموا بين يدي نجواكم صدقات الآية
نسخه قبل حضور الوقت فثبت [illegible] قلنا الكلام فيما لم يعمل به اصلا وامير المؤمنين عليه السلام قد عمل
بذلك قبل نسخه كما تقدم قالوا رابعا ان ابراهيم عليه السلام امر بذبح ولده اسماعيل ثم نسخ ذلك قبل وقته
وهو دليل على ما قلناه اما انه امر بالذبح فلقوله تعالى حكاية عن ولده اسماعيل حين قال ابراهيم اني
ارى في المنام اني اذبحك قال يا ابت افعل ما تؤمر فقوله ما تؤمر لابد وان يكون عائدا الى الذبح
ذكر قبله وليس في كلامه الا الذبح وايضا فقد اقدم على الذبح وعلى ترويع الولد ولو لم يكن مأمورا
لامتنع شرعا [illegible] وايضا قوله تعالى ان هذا لهو البلاء المبين ظاهر في الامر [illegible]
لم يكن بلاء مبينا وايضا قوله تعالى وفديناه بذبح عظيم يدل عليه فانه لو لم يؤمر بذبح الولد لما
احتيج الى الفداء لانه بدل المأمور به واما انه نسخ قبل وقت الفعل فلو كان عدم الفعل [illegible]

فانه لم ينسخ

الوقت وبقاء التكليف لكان عاصيا لانه لم يوفر ابراهيم بالذبح [illegible] في الاوداج وانما
لم يعتبر [illegible] قوله تعالى وناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت
الرؤيا ولو كان الذبح من المأمور به وهو لم يفعله قطعا لكان قد فعل بعض ما امر به فكان تصديقا
لبعض الرؤيا سلمنا لكن قد روي انه ذبح لكن كلما قطع التحم سلمناه لكن لا نم انه لو لم يفعل وقد
حضر الوقت كان عاصيا اذ ربما كان الوقت موسعا فاخر الفعل لذلك ثم نسخ وقد يجاب عن
الاول بقوله [illegible] فانظر ماذا ترى واذا كان معنى [illegible] مراد ومشروع فيكون من قبيل
بيان ما كان يفعله [illegible] قلنا نقول لو لم يكن مأمورا بالذبح لم يحتج الى الفداء
لانه على هذا يكون مأمورا بالمقدمات نفسها وقد اتى بها فلا حاجة الى الفداء ولان الآية
[illegible] وانا نصدقه للرؤيا باعتبار [illegible] على الاتيان بما امر به
فاما انه [illegible] الى المأمور به تماما [illegible] ذبح لكن كلما قطع التحم
[illegible] لم يكن للفداء حاجة فان قيل الحاجة اليه لعدم حصول المقصود بالذبح وهو [illegible]
النفس قلنا ان كان الازهاق مأمورا ولم يفعل قطعا ثبت المطلوب وان لم يكن مأمورا به فلم يكن
عنه على ان حكاية الالتحام لو وقعت لنقلت عادة [illegible] قد يكون موسعا قلنا لو كان كما قلتم
لامتنع الاقدام [illegible] ذبح الولد [illegible] سقط معظم الامر [illegible]
عادة وفي هذا نظر اذ يجوز ان يكون المأمور به المقدمات نفسها لا الذبح ويكون الفداء [illegible]
من الذبح [illegible] لان الفداء لا يجب ان يكون من جنس
المفدى به الا ترى ان [illegible] وان لم يكن من جنسه [illegible]
ذبح الشاة فقد خلف ذبح الولد [illegible] مقام الاصل فلو كان ذبح الولد [illegible]
[illegible] فان الفداء هو ما [illegible] المكروه [illegible]
الفداء [illegible] الاصل فيكون ناسخا [illegible] الفداء [illegible]
عادت [illegible] التكليف بالفعل [illegible]
[illegible] النسخ [illegible] الامر بالفعل [illegible] المكلف [illegible]
شيء لا يمنع من الحكم والامر [illegible] التكليف وقت [illegible]

برفع الحكم مطلقا اذ الرفع فرع الثبوت قالوا سادسا كل نسخ فهو رفع الحكم قبل حضور الوقت لانه قال
بعد زمن [illegible] بذلك اما الاولى فلان التكليف بالفعل بعد تقضي وقته [illegible] ان فعل الطاعة وان
ترك المعصية فلا نسخ وفي وقت فعل الطاعة [illegible] لانه قد فعل [illegible] فلا تكليف فتعين ان
يكون التكليف قبل وقت الفعل واما الثانية فلان النسخ رفع التكليف والتكليف انما يكون
قبل وقت الفعل فالنسخ يرفع التكليف قبل وقته وهذا غلط هذا [illegible] ما قرره العضدي في شرحه
ولا يخفى ان الشق الثاني [illegible] لو اريد بوقت الفعل وقت وجود الفعل ووقوعه من المكلف [illegible]
في الشق الاول مبني على ان يراد بوقت الفعل الوقت المقدر له شرعا سواء اوقع المكلف الفعل ام لا
مع ذلك يرد عليه ان الحصر ممنوع لقسم آخر وهو ان النسخ في وقت الفعل المقدر قبل مضي زمان يسع الفعل
ويمكن المكلف من الفعل فيه وايضا نختار الشق الاول وان التكليف بعد وقت الفعل في الجملة [illegible]
مثلا كما اذا اوقع صلوة ظهر يوم [illegible] وبقي اصل التكليف بحاله يجوز وجود الناسخ قبل ظهور الظهر
الآخر وانما [illegible] بعد وقت ذلك الفعل المعين كان يريد انه لا يبقى تكليف بصلوة ظهر الخميس بعد انقضاء
ظهر الخميس [illegible] لكن لا يلزم منه في التكليف كون النسخ قبل الوقت يعني انه قبل حضور الوقت
في [illegible] من افراد الفعل لجواز ان يكون النسخ بعد حصول بعضها والكلام فيما لم يفعل شيئا من الافراد [illegible]
التكليف لعدم مضي وقتها فلا نسلم لكم ان كل نسخ فهو قبل الوقت واذا عرفت ما قلناه ظهر لك ما
في قول العضدي وما اعترض به [illegible] منه يستظهر الجواز دون العدم فتدبر
فانه من مزال الاقدام **قال** يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وآحادها والسنة بالكتاب
وكل منهما بآحادها والاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به الا ان يكشف عن ناسخ قبل انقطاع الوحي وقد ينسخ
التلاوة دون الحكم وبالعكس وهما معا ويجوز النسخ لا الى بدل [illegible]
يبدأ التأبيد ولا تناقض كالتخصيص [illegible] **اقول** هنا مسائل الاولى
ان الكتاب ينسخ بالكتاب وهو قول عامة العلماء خلافا لابي مسلم بن بحر الاصفهاني فانه منع منه ودعوى
مجيء الاجماع من العلماء [illegible] على ذلك اذ لا خلاف بين الصحابة والتابعين في ان
في القرآن الناسخ والمنسوخ كنسخ الاعتداد بالحول باربعة اشهر وعشرا ونحو ذلك من الآيات
وقد تقدم بيان ضعف قوله فلا حاجة الى الاعادة الثانية ان السنة متواترة وآحادها تنسخ

بمثلها وقد وقع في قوله عم في شارب الخمر من شربها فاجلدوه فان عاد في الرابعة فاقتلوه ثم حمل اليه من شرب الخمر في الرابعة
فلم يقتله فكان تركه القتل نسخا وكقوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ونحو
ذلك من امثلة المسئلة الثالثة نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وقد اختلف فيه فالمشهور عليه
الجمهور جوازه وذهب الشافعي ومن تبعه الى عدم جوازه لنا لو امتنع لامتنع لغيره واللازم باطل
اما الاولى فلانه ذكرنا النظر الى نفسه يمكن لا يلزم من فرض وقوعه محال واما الثانية فلان الاصل
العدم لانها حجة يجب العمل بها فجاز النسخ بها ولنا ايضا قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم
قالوا قال الله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها وهو يدل على ان ما ينسخ القرآن
يكون خيرا او مثلا والسنة ليست كذلك وايضا الخبر فيه فانه تعالى بين انه لا يحصل النسخ الا بالآية
ثم وهو القرآن قلنا لا دلالة الآية على ان المأتي به من القرآن اعني الخير او المثل هو الناسخ
في ان النسخ كيف وترتب الاتيان على النسخ يقتضي سابقة النسخ فلو كان النسخ بالمأتي به لزم الدور
الدور ... ترتب الاتيان على ارادة النسخ اذا اردنا نسخ آية والجواب الحق ان الخيرية
والمثلية بالنسبة الى المكلف واعدادنا نسخ من حكم الآيات بحكم خير للمكلف في المشقة لكونه اسهل
بحاله او لكونه اكثر ثوابا او مساويا لا ما ذكرتم كيف والقرآن لا تفاضل فيه ليكون بعضه خيرا من
على ان السنة ثم ايضا كالقرآن والوحي بلا مجاز وعند عجزنا وعشنا اضافة اتيان الناسخ
اليه تعالى فلا دلالة فيه على ما زعموه لان ما امر الرسول به ثم لانه لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي
يوحى والقول وما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي الآية نسخ السنة متواترة وآحادا بالكتاب
اختلف فيه والاكثر على الجواز ومنعه الشافعي في احد قوليه ومثله بعض اصحابنا ... لنا انه
... جاز النسخ به كالكتاب بالكتاب وايضا القرآن اقوى من السنة فجاز نسخها به كالاحاد
بالمتواتر ولنا الوقوع فان التوجه الى بيت المقدس ثبت بالسنة لا بآية من الآيات ...
عليه ثم نسخ بالقرآن اعني قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وصوم عاشوراء ثبت بالسنة
ونسخ بالقرآن اعني قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ونحو ذلك فان قيل لم قلتم ان النسخ في هذه
بالقرآن ولم لا يجوز ان يكون بالسنة الموافقة له في الحكم قلنا ... بالناسخ الا ما نفع
السابق والا لزم ... على هذه الآيات ... النسخ فهو موافق ... العدم

على ان مثله لو كان قادحا لامتنع تعين الناسخ في صورة من الصور لاحتمال كونه بغيره وهو باطل
قالوا قال الله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فانه يدل على ان كلام الرسول مبين للقرآن
فلا يقع نسخا للقرآن والا كان القرآن مبينا له لان الناسخ بيان للنسخ فيكون كل منهما
مبينا على بيان الآخر قلنا ... بيانا في كل شيء في وصف القرآن ويمنع كون النسخ
بيانا بل ... كما تقدم ... لكن المراد بالتبيين الا التبليغ وحمله عليه اولى
ولا يحمل على بيان المراد فيبطل عمومه ويوجب حمله على بعض ما انزل اليه ما كان مجملا وعاما
اللفظ على الظاهر اولى من حمله على ما يوجب ترك الظاهر سلمناه لكن كونه مبينا لا يمنع كونه ناسخا
لجواز ان يكون مبينا لما ثبت من الاحكام ناسخا لما ادعى نسخها سلمناه لكن كون الرسول مبينا
لا يدل على ما زعمتم بل انه يبين بما نزل تارة يكون بالكتاب واخرى بالسنة فان قيل اليس نسخ
بالسنة ... كلام الرسول ... قلنا ... فلا ... الخاصة لا ينسخ القرآن والسنة
المتواترة بخبر الواحد وعلى هذا الاكثر خلافا لبعض الظاهرية فانهم جوزوه لنا على عدم
اجماع الصحابة على رد ما خالف القرآن من اخبار الآحاد وكذا السنة المتواترة ولنا ايضا
انهما قطعيان وخبر الواحد مظنون والمظنون يضمحل بالقاطع فلا يرفع به قالوا لو جاز
به التخصيص لجاز النسخ لانه تخصيص في الازمان وذلك لا يصح فارقا قلنا لا نم جواز تخصيصهما
به ... المسئلة ... لو سلمناه لنا الفارق بينهما الاجماع فانه هو الذي اوجب الحجة
في التخصيص بخبر الواحد ولم يوجب النسخ بخبر الواحد ... قالوا ثانيا قد وقع فان اهل
... الا ان القبلة قد حولت ... ولم ينكر عليهم ... الصحابة قلنا لا نم
... ذلك بخبر ... لانضمام القرآن ...
الاستدارة قالوا ثالثا قد وقع فان قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه
ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير نسخ بما روي عنه عم من نهيه عن كل ذي ناب من السباع
... الآية الا ... عن عدم الحرمة ... خطاب النهي عن غير هذه المذكورات
فتحريم كل ذي ناب ثابت لم يرفع الا الاباحة الاصلية ولين هذا من النسخ ...
الشرعي فان قلت الآية ... على عدم التحريم الشرعي وهو يستلزم التحليل الشرعي ...

الشرعي فالتحريم استثناء من الحرمة ... شرعي قلت ان اردت بالعدم التحليل الشرعي من
الآية تعلق خطاب الشرع بجوازه فهو ... عدم تعلق الخطاب بشيء ... تعلق
آخر به لجواز انتفائهما معا فان ... يتعلق به التحريم الشرعي ولا التحليل الشرعي وان
اريد انتفاء ... تدل على عدم الحرمة ... عدم الخطاب المتعلق بالحرمة
فذلك لا يلزم ... الاباحة الاصلية فان الآية ... خطابا مستقلا
ان التحريم ... هو ... عدم ...
لا ... على عدم ... واعلم ان نسخ خبر الواحد بالمتواتر ... الامام
في ... نسخ السنة متواترة وآحادا بالمثل على ... السنة ...
... الاقسام ... الآحاد ...
... الثلاثة ... ذلك ...
وجملة ... الكتاب بالمتواترة ... نسخ الكتاب بالمتواترة فنسخ ...
لها اولى فاولى **قال** والاجماع لا ينسخ ولا ينسخ الا ان يتحقق قبل انقطاع الوحي
اقول هل يجوز ان يكون الاجماع ناسخا او منسوخا اولا وقبل بيان ذلك لا بد من تقديم
وهو ان الاجماع هل يجوز ان يحصل في مدة حيوته عم قبل انقطاع الوحي اولا الجمهور قاطبة على
عدم جواز ذلك بناء على ان الاجماع انما ينعقد ... وفاته عم ولنا اجماع
في حيوته ... فاذا لم ... الا بعد وفاته و ... انه لا نسخ ...
احكام ... الاحكام ... على ما كان
عليه حال وفاته لانقطاع الوحي وامتناع النسخ بعده ... ان الاجماع لا ينسخ
ولا ينسخ به ولا يلتفت الى خلاف عيسى بن ابان من اصحابنا حيث جوز نسخ النصوص بالاجماع
الاولى فلانه لو نسخ ... اما بنص او اجماع او قياس والتالي بجميع اقسامه باطل اما الاول فلان النص
يكون متقدما عليه ... كتاب وسنة ...
استحال ... اما الثانية فلان النسخ ...
الاول ... دليل السمع فان كان نصا كان الاول ...

خلاف النص وان كان قياسا كان الثاني ... لمخالفة الاجماع الاول واما الثالث فلان
القياس لا ينعقد دليلا اذا كان مخالفا للاجماع اذ شرط صحته ان لا يخالف اجماعا
اما الثانية فلانه لو نسخ به لكان المنسوخ به اما النص واما الاجماع او القياس والكل باطل
الاولان فلامتناع انعقاد الاجماع على خلاف النص والاجماع واما الثالث فلانه يضمحل
القياس عند انعقاد الاجماع على خلافه فلا يكون ... لعدم ... فلا يثبت
فلا يتصور هناك رفع فلا نسخ والذي يجيء على مذهبنا انه يصح تحقق الاجماع في زمانه صلى الله
عليه وآله قبل انقطاع الوحي ايضا وذلك لان الاجماع انما كان حجة عندنا لاشتماله على قول المعصوم
في جملة اقوال ... كانت الحجة فيه ... في زمان النبي صلى الله عليه وآله ...
انقطاع الوحي بل ينبغي الحجة في كل الاوقات وفي جميع الاحوال ...
وهذا حكم حاصل قبل انقطاع الوحي وبعده واذا كان الاجماع دليلا على الاحكام في جميع الاوقات
كان في الكتاب والسنة للنسخ لا ... والادلة ... الاحكام الثابتة بها ...
يثبت حكم باجماع الامة قبل انقطاع الوحي ثم ينسخ باية ... ثم ينسخ ما
بالاجماع الامة على خلافه ... وقولهم في هذه المسئلة ضعيف جدا ... السيد ...
فقد ... الاجماع ... قال في ... ان الاجماع دليل عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل
شرعي فلم يحقق النسخ ... الاجماع لا يكون الا عن مستند قطعي فيكون في
المستند لا ... الاجماع وفيها تأمل والصحيح ما تقدم **قال** وقد ينسخ التلاوة
الحكم دون الحكم وبالعكس ومعا **اقول** هذا الحكم مشهور بين الاصوليين بلا مخالفة الاجماعة من
المعتزلة لنا على ذلك ان كل منها عبادة مستقلة لا تلازم بينهما فلا استبعاد في نسخ احدهما
دون الآخر بان تنقضي المصلحة او تتاح لاحدهما دون الآخر فلو انقضت المصلحة في الحكم والمصلحة في التلاوة
باقية صح نسخ ما انقضت المصلحة فيه دون ما بقيت ... ايضا ان تلاوة الآية وكتابتها في
القرآن وانعقاد الصلوة بها احكام للتحريم والتحليل المفهوم من لفظها احكام اخر وكل حكم فهو قابل
للنسخ ... ذلك الوقوع اما نسخ التلاوة دون الحكم ... ان كان في القرآن الشيخ
والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة ... رفع ... حكمه وهو وجوب الرجم عليهما ... الحكم

دون التلاوة كآية العدة بالحول لقوله تعالى متاعا الى الحول غير اخراج الآية فان تلاوتها
مستمرة وحكمها منسوخ ومثلها آية الصدقة ونحو ذلك واما نسخهما معا فلما روي عن عائشة انها
قالت كان فيما انزل الله عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس وان ذلك كان يتلى
ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة وحكمها وتلاوتها نسخا قالوا ان نسخ الحكم وابقاء
توهم بقاء الحكم وهو ايقاع في الجهل ويتحمل عليه ثم لكونه قبيحا قلنا لا نم الايقاع في الجهل
بل لكم ذلك لو لم ينصب على رفع الحكم دليل اما اذا نصب عليه دليل فلا فان المجتهد يعلم بالدليل
المقلد يرجع اليه وفائدة بقاء التلاوة مع ذلك كونه معجزا او مجرد التلاوة فانها
كسائر العبادات قالوا ثانيا التلاوة مع الحكم كالعلم مع المعلوم والمنطوق مع المفهوم فلا يجوز
انفصال احدهما عن الآخر قلنا التلاوة امارة الحكم ابتداء لا دواما فاذا نسخت لم يلزم
ينتفي مدلولها وكذا اذا نسخ الحكم وحده لم يلزم انتفاؤها **قال** ويجوز بالاثقل كما بالمثل
بمعنا وبلا بدل كآية الصدقة وفي قيد التأبيد لا تناقض كالتخصيص وليس كحمل النفي
اقول هنا مسائل الاولى هل يجوز نسخ الحكم بما هو اشق منه ام لا مع الاتفاق على جواز
نسخ بالاخف والمساوي فالمشهور وعليه الجمهور جواز ذلك ومنع قوم منا على الجواز ان النسخ
بالنسخ انما هو لتابع المصلحة وقد تكون المصلحة بالاثقل والاخف ولنا الوقوع كصوم عاشوراء
كان هو الواجب ثم نسخ بصوم رمضان وصوم شهر اثقل من صوم يوم واحد وايضا كان الحبس في
البيوت واجبا لعقوبة الزنا ثم نسخ بالجلد والرجم وقوله تعالى لكم دينكم ولي دين ثم نسخ بوجوب القتال
وظاهر انه اثقل من الاول وايضا كان صوم رمضان مخيرا بينه وبين الفدية لقوله تعالى وعلى
الذين يطيقونه فدية طعام مسكين ثم نسخ بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فتحتم الصوم
اجزاء الفدية منه قالوا اذ لكل بعيد عن المصلحة قلنا ما قولكم في ابتلاء المكلف على ان
يكون في الاثقل قالوا قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر قلنا سياقها بالنسبة
باعتبار تخفيف المشقة بكثرة الثواب لو سلم ان المراد في الدنيا فهو عام مخصوص كما انه مخصوص
التكاليف اجماعا ومنها قالوا قال الله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها وليس الاثقل
خيرا قلنا هو خير للمكلف باعتبار انه اجزل ثوابا وان كان ثقيلا في الحال لان افضل الاعمال

امرها الثانية هل يجوز نسخ الحكم من غير ان يخلفه حكم هو بدل عنه والمراد انه يجوز رفع الحكم من غير بدل
حكم آخر الاكثر على الجواز وقيل لا يجوز واليه ذهب داود الظاهري ونقل عن الشافعي ايضا لنا على
الجواز انه لا مانع من ذلك لان المصلحة قد تكون في ارتفاع الحكم من غير بدل ولنا ايضا الوقوع
فان تقديم الصدقة على النجوى قد ثبت بقوله اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة وارتفع من غير بدل وايضا كان تحريم
على الصائم اذا افطر بعد النوم ان يمسك عن كل مفطر الى آخر اليوم الثاني ثم نسخ ولم يكن له
بدل عنه يجب علينا انه ثبتنا امسكنا وان شئنا افطرنا فان قلت قد ذكر الحاجبي وغيره ان
النسخ لا الى بدل كنسخ تحريم لحوم الاضاحي الثابت بقوله الا فادخروها ومنه فادخروا هاهنا وكذا
قلت ليس هو من النسخ لا الى بدل فان الحكم الذي هو التحريم قد ارتفع عن الادخار وثبت حكم
هو الاباحة الشرعية فهو نسخ الى بدل فان قيل الاصل في هذا يكون كل نسخ الى بدل فان الحكم لا بد ان
يرتفع بدليل شرعي وهو يكون مثبتا لحكم الشرع مثلا اذا نسخ التحريم بدليل شرعي يثبت الاباحة او
يجب الاذن في الفعل والترك فالناسخ دال على ارتفاع التحريم وعلى ثبوت الجواز قلنا هذا
هو المراد في الناسخ بالحكم كما في نسخ تحريم الادخار فانه قال فيه الا فادخروها واما ما
فيه لا رفع الحكم فلا يلزم ذلك بل لو ثبت انما يعود الى الاباحة الاصلية قالوا قال الله تعالى ما ننسخ من آية
دل على ثبوت بدل سواء كان مثل المنسوخ او مثله قلنا المراد في اللفظ الامجاد لا الحكم الذي لكنه
عام خص بما نسخ لا الى بدل لان الدليل اقتضى ذلك سلمنا ان الآية على ظاهرها فلعل النسخ الى
بدل لجزم بقاء التكليف بالمنسوخ الثالثة هل يجوز نسخ الحكم المقيد بالتأبيد وتفصيل الكلام
ان التأبيد يجوز ان يكون قيدا للحكم ولا يكون قيدا للفعل فان كان قيدا للفعل كان يقول صوموا
ابدا فالجمهور على جواز نسخه وهو الحق وقيل لا يجوز لنا ان لفظ التأبيد في تناوله جميع الازمان
كالعموم في تناوله جميع الافراد فاذا جاز تخصيص العموم ببعض الافراد جاز رفع الحكم عن بعض الازمان
المستقبلة والجامع بينهما هو الحكمة الداعية اليه ولنا الوقوع ايضا فانه تعالى اخبر عن اليهود بانهم
لا يتمنون الموت ابدا ثم حكى عن اهل النار انهم يتمنون الموت حيث قال ونادوا يا مالك ليقض علينا
ربك فاقتضى ان اليهود يتمنونه لانه لم يخرجهم الله من النار وهم يتمنون بل اخرج عن اهل النار ويجوز
كون المتمني غير اليهود لانا نقول المعلوم ان الاجابة لاهل النار كلهم الموت في تلك الحال وقد

اخبر الله تعالى عنهم جميعا بمحض الفقدان ودون الحزن موجب التقضي بالابد هذا وفي الدليل
لا يخفى فانه لو جاز النسخ مع قيد التأبيد لزم التناقض لان قيد التأبيد يقتضي دوام الحكم ونسخ
يقتضي انقطاعه فيكون تناقضا لكنه منتف وجوابه عنه قلنا لا نم التناقض فانه في تحقق
التناول لجميع الاوقات كالعام الذي يجوز تخصيصه وايضا شرط النسخ ان يرد ما ليس بحكم
سبيل الدوام والتأبيد لا يدل الا على الدوام فاذا التأبيد شرط لكون النسخ وشرط الشيء لا
ينافيه وايضا ايجاب الفعل على التأبيد لا ينافي عدم ابدية وجوب الفعل كما ان التأبيد في الاول
قيدا للفعل دون الوجوب كما لا يخفى وان كان التأبيد قيدا للحكم فان كان نصا مثل ان يقول الصوم
واجب ابدا فالحق جواز نسخه وان كان نصا كما نقول الصوم واجب مستمر ابدا فالحق عدم جواز نسخه
لنصوصيته في ذلك نعم يعرف الناسخ من المنسوخ بوجوه منها نص الشارع على النسخ اما صريحا
كان يقول هذا ناسخ وهذا منسوخ او ما هو في معناه كما في قوله كنت نهيتكم عن ادخار لحوم
الاضاحي الا فادخروها كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ونحو ذلك ومنها الاجماع على ان
هذا ناسخ لذلك ومنها العلم بتأخره لضبط التاريخ كان يكونا متضادين لا يمكن الجمع بينهما والاختلاف
منها سابقا الآخر بعدد او بوقت عينه مثلا او في السنة الهجرية وغزوة او في تاريخهما ونحو ذلك
بخلاف ما لو لم يعلم بتأخر هذا القول ما اذا علم بان احد الراويين صحب النبي صلى الله عليه وسلم بعد صحبة الآخر
فانا لا نسلم انه روى عن النبي متأخرا ولكن يشترط في التوزيع الراوي المتقدم ان لا يكون صحب
النبي صلى الله عليه وسلم قبل صحبة الاخر والا فلا لعدم القطع بتأخره لجواز ان يكون سمعه قبل ذلك وهذه
الشروط المعتبرة عندنا فاذا لم يحصل العلم بشيء منها وجب التوقف فلا يظهر دليل على ذلك ويجوز
الحيرة في العمل باحدهما لعدم العلم بارتفاع حكمه واما قول الصحابي هذا ناسخ لذلك فيحتمل
ان يكون قوله هذا عن اجتهاده ولو كان فيه الحجة فيقتضي ما ذكره احدهما ناسخ فلم
كالعلم عند قوله في ذلك ايضا اما التلاوة في المصحف او يكون الحكم موافقا للبراءة الاصلية
فانه يتوهم منه انه متأخر عن الآخر لعدم الالهام لا يمكن لفائدة جديدة فهما لا يحسب الناسخ
الثاني في الثانية نظر سيبينه انه استثنى **قال** في الاجتهاد والتقليد الاجتهاد ملكة
يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة **اقول** هذا هو

الكلام في المبادي والادلة الشرعية وما يتعلق بها اراد ان يشير الى مباحث الاجتهاد والتقليد
وقدم الاجتهاد لان التقليد انما يتبين اليه كالتابع والاجتهاد في اللغة على ما ذكره الآمدي في
استفراغ الوسع في تحقيق امر من الامور مستلزم للكلفة والمشقة ولهذا يقال اجتهد في حمل
حجر الرحى ولا يقال اجتهد في حمل النواة وفي عرف الفقهاء قد اختلف في تعريفه والاصح منها
من غير ابراهيم هنا انه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة
قريبة فقيد الملكة وهي الكيفية الراسخة يخرج المستنبط لبعض الاحكام من غير تمكنها بالفعل من غير
ان يصير له ملكة الى ان كان حالا فانه ليس لمجتهد وكذا من حفظ جملة من الاحكام تقليدا وغير
ذلك دونها لعدم حصول الملكة في الحكم الجنسي فيدخل المجتهد الذي له ملكة على استنباط بعض
الاحكام لما وقيد الحكم بالشرعي يخرج الحكم العقلي فان الملكة في تحصيله من الدليل ليس اجتهادا
اصطلاحا وقيد الفرعي والمراد به على ما اسلفناه في صدر الكتاب ما يتعلق بكيفية العمل يخرج
الاصلي الذي ليس كذلك كالاعتقادات وقيد من الاصل يخرج ما يحصل للمقلد من الاصل مثل وجوب الصلاة
والزكاة ونحوهما مما اشتهر كونه من الدين ضرورة بعلم المقلد وغيره فان العلم بذلك لا يسمى
اجتهادا ولا العالم به مجتهدا فلا حاجة الى قيد الظن لاخراج مثله كما فعله بعضهم والمراد
بالاصل الادلة الاربعة او غيرها فلا يكون استنباط الحكم من القياس اجتهادا اصطلاحا وقوله فعلا
او قوة قريبة يدخل فيه تلك الملكة من غير ان يستنبط بالفعل بل يحتاج الى زمان لمطالعة
الادلة او لعدم استحضار الدليل او الاحتياج الى التفات ونحو ذلك وحيث ان الاجتهاد هو الملكة
فالمجتهد من له تلك الملكة والمجتهد فيه هو الحكم المستنبط من الاصل **قال** العلامة في النهاية
استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية بحيث يحس من النفس العجز عن المزيد عليه
استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظن بحكم شرعي ووافقه العلامة في التهذيب مع الحاد بالفقيه
ما حصل له ذلك الاجتهاد في الاستنباط فينقض طردا بالمستفرغ العاجز عن الاستنباط **اقول**
قيد الظن في تعريف العلامة يخرج الاحكام القطعية كوجوب الصلاة ونحوها من ضروريات الدين
وقيد الاحكام الشرعية يخرج استفراغ الوسع في الاحكام العقلية ككون العالم حادثا او
افعال العباد اختيارية مما يتعلق به يخرج استفراغ الوسع في طلب حكم مع امكان المزيد عليه

استفرغ فانه ليس اجتهادا كذا قيل وفيه نظر فانه ان اراد بالامكان المزيد بالنسبة الى نفسه فلا
نم انه على ذلك التقدير قد استفرغ الوسع كيف والمتبادر من استفراغ الوسع خلافه وان
اراد امكان ذلك بالنسبة الى غيره بمعنى ان ذلك المجتهد [illegible] قد استفرغ وسعه الا ان غيره
بحيث لو استفرغ وسعه زاد على ذلك فلا نسلم ان ذلك ليس مجتهدا اصطلاحا [illegible] اجتهاده
والاجتهاد متفاوت بالشدة والضعف ومنه الخطاء والصواب [illegible] عدم الاحتياج الى قيد
الحيثية الا ان يراد بها ايضاح ما علم من التعريف فان شأن ذلك قد يتصح في التعاريف ثم
الاحسن اخذ قيد [illegible] في التعريف [illegible] الحاجبي فقد يتم الحد [illegible]
[illegible] استفراغ الوسع [illegible] بذل تمام الطاقة بحيث [illegible]
المزيد عليه وهو كالجنس وقولنا الفقيه احتراز عن استفراغ غير الفقيه وسعه [illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]

في عدم [illegible]

[illegible]

وقوله صلى الله عليه وآله عن وحي وهو بعيد ايضا فان قيل لو كان الوحي اعني الوحي اليه صلى الله عليه وآله
ولا لزم احكامنا عن وحي ايضا لثبوتها بالقرآن فلم يبق فرق بيننا وبين النبي صلى الله عليه وآله
في الاحكام قلنا بعد التسليم نقطع بان الاجتهاد لو كان عن وحي لم يكن الحكم المرتب عليه عن وحي
يتم المطلوب لنا ايضا انه صلى الله عليه وآله معصوم لا يصدر عنه الخطاء فيجب اتباعه لدلالة القاطع
على ذلك فهو عالم بعصمته عن الخطاء وح فالحكم عنده مقطوع به ومثل ذلك لا يكون اجتهاديا
بل لا يكون الا منصوصا وهذا الدليل جار في جميع الائمة عليهم السلام لوجود العصمة فيهم ايضا كما ان
احكامهم عن اجتهاد ايضا لنا انه لو وقع اجتهاد لوجوه قالوا الاول قوله تعالى عفا الله عنك لم
اذنت لهم عاتبه على حكمه بالاطلاق لاسارى بدر حتى نزل انه صلى الله عليه وآله قال لو نزل من السماء
ما نجى منه غير عمر لانه اشار بقتلهم ونحوه ان الاطلاق لهم كان اجتهادا لا عن وحي والا لما عوتب
على ذلك قلنا لا نم ان ذلك عتاب او عتابه قطع منه ثم بالنسبة الى غيره م كقولك لغيرك
رحمك الله كيف ولو كان كذلك لكان هناك اثم والمعلوم قطعا انه لا اثم في الاجتهاد وان كان
خطاء سلمنا كونه عتابا لكن لا نسلم ان الاطلاق للاسارى وللاذن لهم حكم شرعي ليكون العتاب
عليه دليلا على اجتهاده م وانما هو مصلحة دنيوية وامر يتعلق بالدنيا اذ هو من باب الحروب و
الجيوش وليس الكلام في مثله انما الكلام في الحكم الشرعي قالوا ثانيا قال الله تعالى وشاورهم في
الامر اوجب المشاورة للصحابة في الامور التي اراد ايقاعها وذلك ظاهر في ان ذلك انما هو فيما علم
بطريق الاجتهاد لا الوحي اذ ذاك لا يحتاج الى المشاورة فيه قلنا المراد وشاورهم في المصالح
الدنيوية العملية فان نظر بحال النظر فيها لتقدم خبرتهم وتجربتهم وربما كان لعددهم فيها اقوى نظر
من الانبياء لممارستهم اياها واشتغالهم بها وتمكنهم من معرفة ما يبتني عليه النظر فيها من خبرة وتجربة
ونحو ذلك او ان المراد وشاورهم في الامر ليتعلموا منك كيفية المشاورة فيما بينهم اذا اهمهم امر او ليطيب
نفوسهم وشاورهم في المسائل الدينية والاحكام ليستفيد الاحكام من اجتهاد غيره فكان مقلدا لهم وكان
اجتهاده ناقصا يتم بانضمام اجتهادهم اليه وكلا الامرين باطل اجماعا قالوا ثالثا انه امر الاصحاب
بالتمتع وتخلف عنهم وساق الهدي فنزل جبرائيل وامره بفضيلة التمتع وان لم يكن هديا لما من م
جاز له العدول الى التمتع فقال لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي اي لو علمنا اولا ما علمته

اخرا لما سقت الهدي ولا شك ان سياق الهدي حكم شرعي ولا يصح مثل ذلك القول الا على تقدير ان
يكون السياق بالاجتهاد قلنا لا نم كون السياق باجتهاد كيف ولفظ الخبر لا يدل الا على الفضل بهما
الاوليان من الشرع فيجوز ان الله تعالى اوحى اليه اولا انه مخير بين التمتع وسوق الهدي ثم اوحى اليه
فضيلة التمتع وانه ليس المتقدم السائق للهدي تلك الفضيلة فتأسف على المبادرة الى القرآن
تفويت فضيلة عمرة التمتع او ان تأسفه كان لما رأى من تألم الناس وضيق صدورهم لعدم كونه
متمتعا فانهم قالوا انا لما امرنا النبي صلى الله عليه وآله في مكة شرفها الله لا يحل احد الا وهو
نحوها فقال العباس الا الاذخر فقال النبي صلى الله عليه وآله الا الاذخر ومعلوم ان مثل ذلك
لا يتم نزول الوحي عليه فتعين ان يكون استثناء مثله بالاجتهاد والجواب انا لا نسلم ان مثل ذلك
بالاجتهاد لم لا يجوز ان يكون بالوحي فان الوقت لا يسع الوحي قلنا ليس الاجتهاد اسرع من الوحي
كون مثل ذلك لساعة وقتا له بل ربما ادعي العكس فان الوحي اسرع منه على انا نقول يجوز ان يكون
النبي صلى الله عليه وآله استثنى قبل ذلك الوقت بحضور العباس فسمعه منه كلم صلى الله عليه وآله بذلك
الاستثناء فسبقه العباس فاستحسن ذلك النبي م قالوا رابعا الاجتهاد اشق من العمل بالنص لاحتياجه
الى اتعاب النفس في بذل الجهد والاشق افضل لقوله م افضل الاعمال احمزها اي اشقها ولا افضل
فضل لا يتركه الرسول لما لزم ان لا يكون افضل منه في هذا الباب حيث تركه قلنا الاجتهاد فيه
فضيلة لكن الفضيلة قد تترك لعدم كونها لاتقدر بان يكون هناك ما هو اعلى منها وهنا كذلك
النبي م لما كان متصفا بالنبوة التي هي دونها الاجتهاد سقط الاجتهاد لعدم كونه لائقا بذلك
الاعلى ولا يكون في ذلك نقصا ولا اختصاص غيره بفضيلة ليست له فان المجتهد ليس له فضيلة التلقي
نقص في ذلك لخصوصها بل رفع منها رتبة وسقوطها بالنسبة الى تلك الامور التي هي ارفع منها الفضيلة
وهو عدم توجه الاعتراض عليه بانه لو كان هناك وحي لما اجتهد لان الوحي لو كان لافاده
وادعى ان تلك المسئلة فرع لا اجتهاد لدفع مثل هذا الكلام كما ان انضمام الاية بالحكم
وطعون عليه على تقدير بعده ههنا ان كتابه هذا قد نقله من الكتب وليس في غلطه تاما فان مثل
ذلك غرض تام وقد يستدل بقوله م لحكمت بين الناس بما اراك الله وقوله تعالى لتبين للناس
لا يجوز ان يكون الاكثر بالقياس استحالة في الاحكام ولا بالاعلام فيه الوجب في الكمفون

في سورة النساء ... ما انزل الله اليك ... لتحكم بين الناس بما اراك الله

لان الثاني في حكم المذكور اذ هو مائدة الى ما الموصول وما بعدها لا يصح فيه حذفها لمنع ان
مع ذكر الثاني فاذا بطل كونه بمعنى ابصر وبمعنى الاعلام تعين كونه بمعنى الرأي اي بما جعله الله رأيا لك
والجواب ان الرأي ان كان بمعنى العلم فالمحذور الذي ذكر لازم وان كان بمعنى الظن فالظن
واصله في المنع من حذف المفعول الثاني ايضا فانه مثل العلم فلم يبق الا ان يكون
المراد بالاراءة الاعلام ولا نم ان المفعول الثاني كالمتعلق به بل الثاني والثالث محذوف
جميعا والتقدير بما اراك الله اياه صوابا اي بما اعلمك الله اياه صوابا فلا حجة فيه قال
المشهور عدم التصويب وقطع بخطاء السلف بعضهم بعضا بلا نكير وما روي ان المصيب اجران و
للمخطي واحدا وللزوم اجتماع النقيضين وليس شيء منها لاحتمال المتعلق والتزام اعتقاد كل
منها رجحان امارته تخطئة احدهما فيرد للبحث في الكل مجال اقول اكثر العلماء على ان المصيب في
الاصول واحد ليس الا والمخالف مخطئ آثم موخذ الا في ذلك الجاحظ وقال لا اثم على المخالف وان
كان نافيا لملة الاسلام كلها او بعضها فانه اذا اجتهد وعجز عن ادراك الحق يكون معذورا لا
اثم عليه اما اذا كان معاندا يكون آثما وتبعه على ذلك عبد الله بن الحسن العنبري وهذا وعليه
كل مجتهد مصيب مطلقا اما اراد اختلاف المسلمين فيما بينهم فانه الى الجري مصيب كالعدل
المسائل الاجتهادية مصيب كان فيها فانفرد هو الجاحظ وما ذهب اليه باطل اما الجاحظ فقط
فانا نعلم قطعا اجماع المسلمين على ما قاله كثيرا وعلى انهم من اهل النار يحكم بذلك الى
ولا يفرقون بين معاند ومجتهد بل يقطعون بانهم لا يعاندون الحق بعد ظهوره لهم وانما هو
العنبري فيبطل ايضا اذ لا شك ان احد الاعتقادين مخالف للواقع فان اعتقاد ان اثر نيه
استحالة لا بد ان يطابق احدهما الواقع اذ لا ثالث وكذا اذا قال الرؤية وثبوتها لا يجتمعان
الاخر غير مطابق للواقع وهو الخطاء هذا وقد قيل ان مراده ان الحكم في الاصول الذي كل
لو وقع فكل مجتهد فيها مصيب وسيجيء الكلام على ذلك ان شاء الله تعالى واما الاحكام الشرعية فان كان
قاطع من نص او اجماع فالمشهور ان المصيب واحد والمخطي آثم غير معذور وان لم يكن عليها قاطع
وهي المعبر عنها بالمسائل الاجتهادية فقد اختلف العلماء فيها فذهب بعضهم الى ان كل مجتهد مصيب
اخرون الى ان المصيب واحد وتحرير الخلاف في ذلك ان المسئلة الاجتهادية قبل الاجتهاد هل

هل ثم فيها حكم معين ام حكم فيها غير معين تابع لما ادى اليه الاجتهاد المجتهد والثاني قول المصوبة
وهم اكثر الاشاعرة وبعض المعتزلة كالعلاف والجبائيين واتباعهم وقد اختلفوا فمنهم من قال
وان لم يكن يوجد في المسئلة الاجتهادية لله حكم معين لا انه قد وجد فيها ما لو حكم الله
فيها بحكم لم يحكم الا به وهذا قول محققي المصوبة ومنهم من قال لم يوجد ذلك وعلى الاول وهو
يكون معينا عند الله ثم ذلك الحكم اما ان يكون الله تعالى نصب عليه دليلا او لا والثاني قول اكثر
فقهاء المخالفين وبعض المتكلمين قالوا الحكم عثر المراد دفين يعثر عليه الطالب على سبيل الاتفاق
عثر عليه اجران ومن اجتهد ولم يصبه اجر واحد على ما تحمله من المشقة والجهد في الطلب لا على عدم
الاصابة وعلى الاول فالدليل المنصوب عليه قطعي او ظني فالاول مذهب جماعة من المخالفين وهم لا
اتفقوا على ان المجتهد مأمور بطلبه وقد اختلفوا في ان المخطي الرهل هو آثم ام لا المشهور بينهم
خلافا لبشر المريسي فانه ذهب الى انه آثم والثاني اعني ان يكون الدليل المنصوب عليه ظنيا هو مذهب
اصحابه فقيل ان المجتهد لم يكلف باصابته لكون ذلك الظن خفيا غامضا وعن هذا قلنا عذر المخطي بل هو
عليه وهو قول الاصم وقيل انه مأمور بطلبه اولا فان اخطأ وغلب على ظنه شيء آخر انقلب
التكليف وصار مأمورا بالعمل بمقتضى ظنه وسقط عنه الاثم والمشهور بين اصحابنا الامامية ان
واحد ان لله تعالى في كل مسئلة اجتهادية حكما معينا عليه دليلا ظنيا من خالفه باجتهاده
لا قطعي والمخطي فيه معذور غير آثم لنا على ذلك وجوه الاول الاجماع فان السلف اطلقوا الخطأ
على المجتهدين من ذلك ما روي ان عمر سأل امير المؤمنين عليه السلام عن المرأة التي ارسل اليها فاجهضت
وقد كان استفتى عثمان وعبد الرحمن فقالا لا شيء عليك انما انت مؤدب فقال امير المؤمنين
م ان يكونا قد اجتهدا فقد اخطأ وان يكونا ما اجتهدا فقد غشاك عليك الدية وقول
ابي بكر اقول في الكلالة برأيي فان يك صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله
منه بريئان وقال عمر لكاتبه اكتب هذا ما رآه عمر فان يك صوابا فمن الله وان يك خطأ فمن عمر
ونحو ذلك من الوقائع الكثيرة الدالة على تخطئة بعضهم بعضا وعلى ان في الاجتهاد خطأ لا
الله وصوابا يرى به وشاع ذلك وذاع من غير نكير ولا النقل وهو ظاهر في ثبوت التخطئة في
الاجتهاد فان قيل للخصم ان يقول وقوع الخطأ في الاجتهاد لا يقدح في مطلق الاجتهاد كما لو

وقوع التخطئة في الاجتهاد المستكمل للشروط فكان المجتهد منا على ما نحن لا من تخطئة الصحابة
لمثل ذلك بل التخطئة منهم عامة فيما لم يستكمل شروطه اما بتقصير من المجتهد او لمخالفته نصا او
او اجماعا ولا كلام لنا في مثل ذلك وفي تخطئته قلنا اجتهاد مثل هذه الجماعة ايضا فيه انه تساهل
وفي عدم تساهل بعيد وليس في الكل من تخصيص واحد بل في علو اشخاص في كونهم كلهم اصلا فاذن
احتمال مثل ذلك ضعيف نادر لا يلتفت اليه الثاني في السنة وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد وهذا وان كان خبر احاد الا ان الامة
تلقته بالقبول ولم يخالف احد وهو صريح في ان المجتهد قد يكون مخطئا وقد يكون مصيبا وهو
المطلوب فان قيل الخصم يعترف بوقوع الخطأ في الاجتهاد اذا كان هناك نص او اجماع على خلافه
انما الكلام مع تحقق الشرائط والاستقصاء في وجوه الاستدلال مع عدم نص او اجماع على خلافه
ثم ان مثل ذلك يقع فيه الخطأ قلنا مع وجود النص او الاجماع لا اجر له على الخطأ فان قيل
المراد انه اخطأ مطلوبه دون ما يتعلق به الحكم في ذلك الا انه يستحق مع اصابته حكم
وهو اتباع موجب ظنه قلنا اذا سلم هذا ارتفع النزاع فانا لا نقول ان المجتهد يخالف ما
صادف الحكم وانما كل مسألة حكم معين عند الله تعالى فان اجتهد فاصابه فله اجران وان اخطأه فله
اجر على اجتهاده وهو مخطئ واثم الخطأ محطوط عنه الثالث دليل العقلي وهو انه لو
لو كان كل مجتهد مصيبا لزم اجتماع النقيضين والتالي باطل بيان الملازمة ان الظن تعلق
ان الحكم في حقه ولا شك انا نستمر القطع بشرط بقاء ظنه للاجماع على انه تابع لظنه
لو ظن غيره لوجب عليه الرجوع ثم نقول هو ظان بالحكم وقاطع به في وقت واحد وكونه ظانا به
غير قاطع به فيلزم ان يكون قاطعا وغير قاطع وليس مثل هذا الا تناقض لا يقال انه لا يلزم من استمرار القطع
مشروطا ببقاء ظنه بل بعد حصول القطع من الظن يزول ذلك الظن بحصول القطع ولا يلزم من زوال
حكم الظن عند زوال الظن الى الظن بعد علمه والحكم بالحقيقة وحصول القطع به بل بقاء
في احد لانا نقول كون الظن موجبا للقطع يستلزم امتناع حصول الظن بالنقيض ما دام ذلك
الظن منه كما لنا الا ان زوال القطع يتبع مع بقاء موجبه محال والفرض ان الظن موجب بخلاف
الظن فانه يزول مع بقاء موجبه كمن ليس الامر على باب لتمام الموجب للظن كونه فيه وفي هذا نظر

الظن عند زوال الظن م

فان

فان المصوبة يعترفون بان الظن ما دام باقيا حاصلا للمجتهد يمتنع ظن نقيض العلم الذي وجب
منه بل يمتنع زواله على ما هو طريق موجب العلم ثم اذا انتفى ذلك الظن الذي هو طريق الحكم
ذلك العلم وان امكن ان يحصل ظن بنقيضه كما هو ثابت عندهم فلا يتم الالزام به وقد اعترض بان
ما ذكرتم من اجتماع النقيضين مشترك الالزام بيننا وبينكم فيكون فاسدا في نفسه لا تعلق له
بخصوصية شيء من المذهبين بيانه ان الاجماع منعقد على وجوب اتباع الظن فلو تعلق ظنه بحكم
حصل له القطع بوجوب العمل به للقطع بوجوب متابعة الظن ثم ان قطعه بالوجوب مشروط ببقاء
الظن ثم لو تبدل ظنه لتبدل قطعه لعدم الموجب للقطع فيكون ظانا بالحكم قاطعا به وكونه ظانا
معناه غير قاطع فيلزم ان يكون قاطعا وغير قاطع وهو تناقض فيجب ان هذا الدليل لا يرد علينا
واجيب بانه لو كان متعلق القطع والظن واحدا كما هو مذهبكم واما نحن معاشر المخطئة فمتعلق
الظن والقطع مختلف عندنا فان متعلق القطع هو وجوب العمل بالمظنون ما دام مظنونا و
متعلق الظن هو الحكم وان اصح ما في الاعتراض ان قالوا نحن معاشر المصوبة نجيب بهذا الجواب ايضا
ان متعلق الظن هو كون هذا الدليل دليلا ومتعلق القطع هو ثبوت مدلوله ما دام ذلك الدليل
دليلا فاذا حصل لنا الظن بكون هذا دليلا حصل لنا قطع بثبوت مدلوله ما دام دليلا فتغاير
متعلقاهما واندفع المحذور وقلنا الظن اذا تعلق بكون ذلك الدليل دليلا متعلق القطع بكونه
دليلا ايضا لان كونه دليلا حكم ايضا فلم يكن قاطعا به بل لو جاز ان يكون الدليل غيره لكان العمل
واجبا بذلك الغير لا به فيكون مخطئا في حكمه بكون ذلك الدليل دليلا وهو خلاف المفروض
فتعين ان يكون قاطعا بكونه دليلا مع كونه مظنونا له فيجتمع النقيضان وفي هذا الجواب نظر من
وجهين فاولا ان المصوبة لا تدعي الاصابة في جميع الاحكام بل في الاحكام الفقهية فلا يتم
الالزام بما ليس من محل النزاع وثانيا ان تجويز كون الدليل غيره لا يستلزم وجوب العمل
بذلك الغير ما لم يتعلق به ظن كونه دليلا فان المتحصل مناط وجوب العمل بالدليل تعلق
الظن بكونه دليلا لا ان مناط وجوب العمل نفس كونه دليلا حتى يلزم من تجويز ان يكون الدليل
غيره وجوب العمل المجوز ان يوجب مجرد الظن بكونه دليلا العلم بوجوب العمل به من غير قطع بانه
هو الدليل فلا يتم ما ذكروه والحاصل ان اندفاع اجتماع النقيضين في المخطئة انما كان

بذلك الغير

بتغاير متعلقي الظن والعلم كما عرفت وهو بعينه جواب عن المصوبة والقول بوجوب العمل بما هو مع جزمهما
في كون هذا دليل الحكم غير تام لانهم يقولون بتجويز ان يكون غيره دليلا ولا يلزمهم من تجويز هذا
التجويز كون الغير واجبا العمل به ليكون الحكم بان هذا دليل الحكم خطأ واقول يمكن دفع هذا
بجواز كون الغير دليلا يستلزم تجويز وجوب العمل به ومع هذا التجويز لا يحصل قطع المجتهد
في حكمه بان هذا دليل الحكم بل يجوز خلافه فيجوز الخطأ فيه فقد وجد حكم جوز المجتهد فيه الخطأ
فلا يكون كل مجتهد مصيبا لانه تجويز الخطأ في اعتقاده لا يستلزمه في الواقع لانا نقول
هذا طريق التصويب الثاني من دليل العقل ان احد المجتهدين اذا اعتقد رجحان امارة الثبوت
والاخر رجحان امارة العدم مثلا فاعتقاد احدهما ان هذه الامارة راجحة باطل على التقدير
يستلزم ان يكون الاخرى مرجوحة فيكون اعتقاد الاخر رجحانها خطأ غير مطابق للمعتقد فلا
يكون كل مجتهد مصيبا بمعنى كون اعتقاده مطابقا للمعتقد وفيه نظر فان المجتهد لا يعتقد رجحان
امارته في نفس الامر بل في ظنه والرجحان في ظنه حاصل فيكون الاعتقاد مطابقا للمعتقد فان اريد
بوجدان الرجحان في الخارج وعدم الرجحان في الخارج لا يوجب عدمه في الذهن فكان كل
من الاعتقادين صوابا مطابقا للمعتقد وقد يقال الرجحان في الذهن انما يتصل لرجحان الخارج
مستلزم له لانه لو كان اعتقاد وجوده في الخارج مساويا بالعدم امتنع اعتقاد رجحان الوجود على العدم
فلا بد عند حصول اعتقاد الرجحان من كون اعتقاد وجوده راجحا في الخارج او مستلزما له
الكلام وقد استدلت المخطئة بادلة نقلية كان نقلها يوجب التطويل لكن نقتصر على اقواها في
فنقول قالوا لو كان لله تعالى في الواقعة حكم معين قبل الاجتهاد لكان ما انزل الله تعالى في
تلك الواقعة هو ذلك الحكم فالحاكم بغيره لم يحكم بما انزل الله تعالى فيكون فاسقا او كافرا
لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله تعالى فاولئك هم الفاسقون وفي موضع اخر فاولئك هم الكافرون
لكن فسق المخالف او كفره باطل اجماعا فلا حكم له معينا فالجواب ان المجتهد لما كان مامورا بالحكم بما
وان كان مخطئا فيه كان الحاكم بما ادى اليه ظنه وان كان في نفسه خطأ حاكما بما انزل الله تعالى فان من جملة
ما انزل الله ان كل مجتهد مامور بان يحكم في الواقعة بمقتضى ظنه وان كان خطأ وح فلا يلزم
الفسق ولا الكفر **قال** ويلزم من قول المخطئة عند تغير الراي ... المقلد والمقلد

باتباع

باتباع الخطأ وهو قبيح عقلا وفيه تأمل **اقول** من القائلين بان المصيب واحد بعض الحنفية
القائلين بالحسن والقبح العقليين والزمهم ان المجتهد اذا ظن حكما ثم تبين له من ذلك الظن الاشتباه
الحكم ان يكون المقلد مامورا لنا باتباع الخطأ لان الشرع امره باتباع المجتهد وكون المجتهد
لوجوب اتباع ظنه ولا شك ان الامر باتباع الخطأ قبيح وفيه تامل ناشئ من ان هذا يرد على الخصوم
ايضا فيما اذا ظهر كذب الشاهد فان الحاكم يرجع عن حكمه مع انه كان مامورا بحكمه ان يقول انه
لم يكن في الواقعة حكم معين فما حصل في ظنه هو الحكم فالحاكم اذا ظهر كذب الشاهدين عنده يكون
الحكم في حقه الرجوع ولا امر من الحكم بشيء **قال** ولا بد لمن يجتهد في مسألة من تحصيل ما يتوقف
عليه الاجتهاد فيها من علوم العربية والمنطق والاصول والتفسير والحديث والرجال والوقوف على مواضع
الاجماع على خلافها ولا يجتمع ذلك الا في لسان الفقهاء وقوة على رد الفروع الى الاصول وهي
في هذا الباب **اقول** يشترط في المجتهد ان يكون قد تحصل ما يتوقف عليه الاجتهاد في كل مسألة
اراد الاجتهاد فيها وان يكون له ملكة يقتدر بها على استنباط الفروع وهذا يكون عارفا بطرق
الاحكام واستنباطها من الاصول فيجب ذلك امور الاول ان يكون له علم باللغة والمراد بها معرفة
معاني الالفاظ المطابقية والتضمنية والالتزامية الثاني ان يكون له علم بعلوم العربية كالنحو
التصريف والمعاني والبيان لان الكتاب والسنة لما كانا عربيين كان معرفتهما لا تتم الا بمعرفة
مفردات كلمات العرب ومركباتها واحوالها ليتأتى الاستنباط منهما الثالث ان يكون له علم بالمنطق
والمراد به معرفة كيفية النظر في استفادة المجهولات من المعلومات ويحصل ذلك بمعرفة البرهان
وشرائطه التي عند تحققها يكون الفكر منتجا ومع فقدها او فقد بعضها لا يحصل الانتاج وذلك كله
عنده ما هو مفصل فيما يكون له الرابع ان يكون له علم باصول الدين كمعرفة الباري تعالى وصفاته
وتصديق النبي صلى الله عليه وسلم بمعجزاته وسائر ما يتوقف عليه الايمان لان العلم بحجية الكتاب والسنة
تحقيقا يتوقف على ذلك ولا يشترط معرفة الدقائق والتبحر فيه بل يكفي معرفة الدليل الاجمالي الخامس
ان يكون له علم باصول الفقه وهو اهم العلوم للمجتهد بل هو الركن الاعظم في الاجتهاد
وليس بذلك الاهمية ... الدليل العقلي وهي البراءة الاصلية فانا مكلفون
بشك فيها ما لم يرد ناقل عنها ونحو ذلك مما تقدم السادس ان يكون له علم بالتفسير

معرفة تفسير جميع القرآن بل معرفة تفسير ما يتعلق بالاحكام وهو خمسمائة آية ويندرج في ذلك معرفة
الناسخ والمنسوخ ولا يلزم حفظها بل يكفي العلم بمواقعها بحيث لو احتاج الى آية امكنه تحصيلها
السابع علم الحديث ليحصل له العلم بالمتواتر والآحاد والصحيح والضعيف والمنقطع والمسند والمرسل ونحو
ذلك مما يحتاج اليه في اثبات الاحكام الثامن علم الرجال اي رواة الحديث والمراد منه معرفة العدل من
غيره والمجروح من المعدل ليحصل له العلم بسند الحديث والواجب الاقتصار على تعديل الفقهاء والمشايخ
الناجين لتعذر معرفة احوال الرجال مع طول المدة ثم انه لا يشترط حفظ احوال الرجال والحديث
بل يكفي في ذلك ان يكون عنده اصل صحيح مشتمل على الاحاديث المتعلقة بالاحكام لا الآداب والمواعظ
مهذب الاسناد انما عمل بها من قال العمل بخبر الواحد وعلم منشأه فلا التاسع ان يكون له حظ من
الاجماع على علامة المسئلة التي يجتهد فيها لئلا يفتي بخلاف الاجماع وانما يحصل له ذلك اذا كان
عارفا بالمسائل المجمع عليها من غيرها ولا يشترط ضبط جميع مواضع الاجماع والاختلاف بل يكفي كونه
الى يفتي بها ان قوله فيها لا يخالف الاجماع بان يعلم انه وافق بعض المتقدمين العاشر ان يكون
انس بكلام الفقهاء غير غريب عن عرف كلامهم ليكون بذلك كشف الاطلاع على مجاري مداركهم وكيفية
مجرى بحرام الحادي عشر ان يكون له قوة على استنباط الفرع من الاصل متمكن بها من استخراج الفروع
وردها الى الاصول وهذه القوة هي العمدة في باب الاجتهاد والا فتحصيل تلك المقدمات قد صار
سهلا وخصوصا في زماننا هذا لكثرة بحث العلماء والفقهاء في ذلك فكم من عالم قد حصل جميع
ما يحتاج اليه الاجتهاد وحيث لم يكن له تلك القوة كان سبيله في ذلك التقليد فيما يحتاج
سيما اشتد بوثبتهام من شاء من عباده على وفق حكمته ومراده ولكثرة المجاهدة والممارسة لاهلها
عظيم في تحصيلها وحينئذ التابعين عندنا لا يجتهد فيه فلا يشترط معرفته ولا معرفة ما يتوقف عليه
كان الثالثون يشترطون معرفته كما يشترطون معرفة غيره واذا تحققت هذه الاوصاف
الاجتهاد والافتاء بما يسئل من الوقائع والا فلا يحل له ان يفتي المستفتي بل يعيده من عالم
لا يجوز للمستفتي ان يستفتيه حتى يعلم منه ذلك من ممارسته العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب
دعلو بمراياهما ولا يجوز للمستفتي العامي ان يكتفي بما هذا المفتي متصدقا ولا داعيا الى نفسه
ولا باشتهاره بالعلم ولا بالتصدي للافتاء بالزهد والورع فانه قد يكون غافلا عنه نفسه ومغالطا

اعلم باحوال العباده **قال** ولا يجب تكرر النظر بتكرر الغفلة بل يستصحب الحكم والتفصيل يعني
ذمان فادت حير القوة بكثرة الممارسة والاطلاع عن تجديد **اقول** المجتهد اذا اجتهد وادى
اجتهاده في الواقعة الى حكم معين وافتى به لم يلزمه عند تكررها تكرر النظر في وجه الاستنباط
بل يكفيه استصحاب النظر الاول والاستمرار على حكمه اذا كان ذاكرا لما افتى به اجتهاده وهذا هو المشهور
بين الاصوليين من اصحابنا والعامة وقيل بوجوب تكرر النظر وقد يبسط في ذلك الى الشهرستاني ايضا
انه قد اجتهد وحصل له جميع ما يحتاج اليه في تلك المسئلة من وجوب استيفاء عليه وبعد ذلك يحتاج الى
دليل وهو غير ظاهر فلا حاجة الى الاجتهاد ثانيا واحتمال وجود شيء لم يطلع عليه اولا ساقط لما
العدم ونظير ذلك ما قاله الفقهاء بل كان يكون اجماعا ان من تحرى القبلة في صلاة واداه تحريه الى
انه لا يلزمه اعادة التحري لكل صلاة يؤديها في ذلك المكان بل يكفيه التحري الاول فلو لم يجز
الاجتهاد الاول بان يطلع ثانيا على ما لم يطلع عليه اولا لم يجب التكرر ليرى هل اشتبه الاجتهاد الاول
اولا قلنا لو وجب تكرر الاجتهاد لذلك لوجب ان لا يستقر العمل بالاجتهاد بوجه لثبوت هذه الا
في كل وقت اذ يعد فراغه من الاجتهاد في مسئلة يحتمل ما ذكرتم وهكذا فيلزم ان لا يعمل بالاجتهاد
الا بعد حصول اليقين وهو باطل قطعا واختار العلامة هنا تفصيلا وهو ان المجتهد اذا اداه اجتهاده
الاول الى حكم ثم تكررت الغفلة بان كان ساهيا ثم يمضي عليه زمان يمكن ان يحصل له فيه زيادة
قوة بكثرة الممارسة والاطلاع على ما لم يطلع عليه في الاجتهاد الاول وجب تكرر النظر لقوة
احتمال وجود شيء لم يطلع عليه اولا وان لم يمض عليه مثل ذلك الزمان فلا يجب تكرر النظر ولا يخفى
من وجه واختار المحقق تفصيلا آخر ومثله التحري في القبلة وحاصله ان المجتهد اذا كان متذكرا
الطريق الاول جاز له الافتاء من غير تكرر الاجتهاد ولا يمتنع واذا لم يكن متذكرا للطريق
كان يجب له الاجتهاد في الحال فيجوز له الافتاء من غير تكرر نظر واجتهاد وان كان ناسيا له لزم تكرر
الاجتهاد واستيناف الاجتهاد في حكم لم يجتهد فيه فيظن فانا لا نأمن من انه نسي الطريق بكيفية الحكم
كيف وغير المجتهد لا يحل له الحكم وهذا لانه يجب عليه العمل بما ظنه وان كان ناسيا للطريق
على القول بعدم وجوب التكرار ولو كرر الاجتهاد ثانيا لم يمنع منه اجماعا ومع ذلك فان اداه اجتهاده
الثاني الى الاول فلا كلام وان اداه الى خلاف فتواه في الاول رجع عن الاول وافتى بالثاني

وفي المستفتي برجوعه عن ذلك القول لان المستفتي يعول على قوله في العمل بالاول فاذا رجع عنه كان
عمله عن مستند الى اجتهاد ولا تقليد مجتهد وهل يلزم المجتهد اعلام ... بالرجوع نظر ان التزم
مذهبا انا لو كان ... فيها فالظاهر عدم لزوم اعلامه لانه قد يكون عاملا بقول مجتهد
آخر **قال** ويجتهاد الفاسق نافع له لا لغيره **اقول** العدالة ليست شرطا في حصول
الاجتهاد فمتى حصل ما يحتاج اليه الاجتهاد من الامور المذكورة سابقا كان مجتهدا وان لم يكن عدلا
فيجب عليه العمل بما يقتضيه نظره نعم العدالة شرط في جواز الاعتماد عليه في الفتوى فلا يجوز استفتاء
لان المخبر امين والفاسق ليس محلا للامانة ولعدم الامن في الكون البريء اذا المسئلة يجب عليه الفحص
عن حاله لتظهر عدالته من خبرته اما باخبار عدلين في الاطراف او اقبال الناس عليه وشهادة
العدلين بعدالته **قال** والمجتهد يقلد فيما لم يجز فيه اذ فتاق وتعذر تقليد الافضل يتعين
عند نادم مخالفته ويتخير مع التساوي كالمجتهد مع التعارض والتساوي **اقول** اكثر العلماء
على ان العامي يجب ان يقلد المجتهد فيما يحتاج اليه من الوقائع العلمية وقال بعض المعتزلة
لا يجوز التقليد وانما يجب على العامي ان يسال العالم لينبهه على طريق الحكم والاستدلال
في ذلك الى ان يجوز المستفتي على المفتي الخطأ يمنع من قبول قوله لانه لا يأمن من ان يكون متعمدا
قبيح ولان العامي لا يجوز ان يقلد في اصول الدين كالعدل والتوحيد والنبوة بل لا بد ان يكون
عالما بذلك فكذا في الفروع والحق انه يمكن العلم بهذه الاصول مع كثرة الشبهات فيها ولا بد ان يكون متمكنا
العلم باحكام الحوادث واذا كان متمكنا من ذلك لم يجز له التقليد والذي يدل على تقليد العامي المجتهد
اجماع السلف الامة على ترك النكير في تقليد العوام للعلماء ثم عدم منعهم لهم من الانكار وكذا اجماع
انا نبين على ذلك ما ... يظهر فيما بين العلماء وخروج العامي عن القبول لعدم ان منهم من كان
ومنهم من يقبل ومنهم من يتردد وظهر عندهم الامر بالاستفتاء والافتاء وشاع وذاع وهو الاجماع
في الاجماع فكان العامي المقلد مخالفا للاجماع فيكون مردودا وليس لهم ان يدعوا انهم انما
اليهم في تبيين طرق الاحكام لان فساد هذا المدعى ايضا للاستفتاء اذ لم يرو ان احدا منهم
بين وجه الحكم او طريقة الاجتهاد وانما تجويز على المفتي الخطأ فغير مانع من قبول قوله
ان خبر الواحد مانع من ... وبانا نفرق بين الاصول والفروع فان العلم بالاصول من التوحيد والعدل

وما الحق فيما يمكن ان يعلم بالوجه الاجمالي على سهل الطرق لكونها مسائل مضبوطة يحصل بادنى
فاما طول زمان اهل الكلام للتدقيق بخلاف الفروع لانتشارها وانه لكل مسئلة منها على حدة
وبالجملة حكم العامي في المسئلة حكم المجتهد ثابت فلو لم يكن غالبا بل لمجتهد متجزيا في بعض المسائل دون بعض
فقد اختلف في جواز تقليده فيما لم يجتهد فيه من المسائل بعد الاتفاق على عدم جواز التقليد فيما
اجتهد فيه من المسائل فبعضهم منع منه وبعضهم جوزه مطلقا وفصل آخرون بضيق الوقت وعدمه
بما يختص من الاحكام وبما لا يختص وآخرون بكونه قد علم ... لاوامره بجوازه اذا كان
والمختار من هذه الاقوال ما ذهب اليه المصنف من التفصيل بضيق الوقت وعدمه لكن بانضمامه
من ذلك قلنا انه متمكن من الوصول الى الحكم المسئلة بطريق اقوى من التقليد وهو طريق النظر ذاك
فيحرم عليه التقليد عند سعة الوقت المعض لعدم التمكن فيه وقلنا ايضا انه مع الضيق مخاطب بالعمل
والاشتغال بعد تمام الاجتهاد مستلزم لتركه وهو باطل والاتيان به من غير استناد الى تقليد
مستلزم العمل بغير اجتهاد ولا تقليد مجتهد حيث ان الاول متعذر فتعين الثاني احتج المانعون
قالوا الاجماع منعقد على انه مكلف بظنه حيث له طريق الى الظن فليس له العمل بغيره الا بدليل
ودليل الجواز في العامي قلنا الاجماع ممنوع في صورة النزاع كيف وضيق الوقت مانع من تحصيل
المجوزون قالوا قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهذا انه لا يعلم تلك المسئلة
وانه لم يعلمها جاز له السؤال قلنا الامر للعموم ولا نسلم انه ان كان متمكنا من العلم يجب عليه السؤال
عالم ولا يخرج عن كونه من اهل العلم بان لا يكون المسئلة حاضرة في ذهنه اذا كان متمكنا من
من غير تعلم من غيره على ان ظاهر الآية ... يقتضي وجوب السؤال قبل الاجتهاد ايضا لعدم العلم حينئذ وانما
ظن وغير ظنه ولو اراد بالعلم في الآية ما يعم الظن وما ذكرنا قررناه من التقليد في الكون
فنقول المجتهد الذي يصار اليه بالتقليد والافتاء اما ان يكون واحدا او متعددا فاذا كان واحدا
في البلد لزم استفتاؤه حيث لا انحصار الافتاء فيه ولا كلام هنا انما الكلام لو تعدد المجتهد
ومع ذلك فلا يخ اما ان تختلف احوالهم في العلم والعدالة والورع او يتساووا وعلى ذلك فان كان
احوالهم مختلفة بما ذكرناه وجب على المستفتي ان يقلد المقدم في العلم والدين وعلى خلاف في
ذلك عند الاكثر المقتدى بالامر ولكون الظن في جانبه اقوى فيجري في ذلك مجرى ظن المجتهد عنده

تعارض الامارات وترجيح احدهما فانه يتعين عنده العمل بالامارة الراجحة لانها اقوى واتباع
الاقوى واجب فان قيل صورة الافضل لا يتمكن منها العامي قلنا يحصل له بالتسامع بالاقدام
والاستشهاد فانا نعلم اعلم الناس بالصياغة والتجارة وان لم نحصلهما اما عما المعرفة العامة فبعضهم
وافتائه فيتعين تقليد الافضل ولكنهم سواء وانه بين الافضل عند بعضهم بجواز التقليد لمن شاء منهم
ولو للمفضول فلو اشترط الجمع في العدالة والاجتهاد حصل التخيير التقليد في كل واحد منهم ولانا
علم قطعا ان المفضولين في زمن الصحابة وغيرهم كانوا يفتون وقد اشتهر ذلك عنهم من غير نكير فكان
جائزا قلنا الاعلم اقوى فالظن الحاصل من قوله اقوى كالامارات المجتهد ولا نم ان شيوع
الصحابة على تقديم التسليم حجة ولعل انه مع الاختلاف لو ترجح احدهما بالعلم والاخر بالورع فانه
على تقليد الاعلم لان الظن الحاصل من قوله اقوى اذ المستوي يشترك العلم من الورع والورع والعدالة
الذي عنده يحجزه عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار بزيادة ورع الاخر وان تساويا في العلم اي
وتخيرا واختلفوا في الحكم الذي سئل عنه المقلد فالذي ذهب اليه اصحابنا تخيير المقلد في العمل
من ايهما شاء من اقوالهم كالمجتهد عند تعارض الامارات وتعادلها من غير ترجيح فانه يتخير في العمل
بايهما شاء كما هو عندنا وان خالف فيه العامة فاوجب عليه بعضهم مع تساوي الامارات تقليد الاعلم
وهو ضعيف لما تحقق اعراضا العامة فقد تشعبت اقوالهم في ذلك الى ادبعة الاول التخيير كما تقدم
الثاني الاخذ بالاخف حتى انه تعالى لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولا يكلف
الثالث انه احوط الثالث بالاخذ بالاقوى منهما لانه يستوان الرابع قبول الراجح انه تخير في
انه تعالى بالاخذ بالجانبين وان شاء في حق العباد فيأخذ بالحكم دفعا للخصوص لو اختاره الفاسق
واختار حضرة فرد بالجملة هذه الاقوال ضعيفة لضعف مستندها ولا اشتغال بابطالها
بما لا يجيء **قال** فصل هل يجيء التقليد في الاصول ام يجب النظر يجوز الاول والثالث
التعدد ان وجب بالكفاية تم من الكفار بطلبي الشهادة بلا طلب استدلال وقوله عليكم بدين
العجائز ونهي الصحابة عن الكلام في مسئلة القدر وعدم نقل الاستدلال عن احد منهم وعدم امرهم
احدا به وان الاصول اغمض ادلة من الفروع فهي اولى بالتقليد فانه الشبهة كثيرة ولذلك
الوقوع في الضلال لزم التقليد فيسلم وان قلد من يوثق به كالنبي صلى الله عليه وآله والامام لم يبال العارف

اوقع في النسخ لا تقيد هذه الدلائل المذكورة وان قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا
تعلمون مخصوص بالفروع والثاني ذم التقليد في الكتاب المجيد ووجب الفروع بالاجماع
فبقي الاصول وايجاب النظر على النبي بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فالامة اولى والثالث
الاجماع على وجوب العلم باصول الدين والتقليد لا يحصل لجواز الكذب واجتماع النقيضين
الخروج عن التقليد ووجوب النظر عندنا عقلي والاكتفاء بالشهادتين اعتمادا على ما تشهد به
عقولهم ودين العجائز من كلام سفيان والنهي للصحابة عن الجدال وعدم النقل والالزام لكون
الامر عندهم مع قلة الشبهة وغموضها لا ظهور بل النفس مع عدم تمام النظر جاي ولا الشبهة والنظر عن
التقليد لانه اويبتني الى ناظر ويلزم الحد ومع زيادة احتمال كذبه والرجوع الى الحق ليس
تقليدا والا دقيق في غيرهم مقبول والسؤال عن شيء من الاثنين الناشيين هذه خلاصة ادلة
الطرفين والبحث في اكثرها مجال ولا يشترط النطق بحجج الكلام وابنائه منكر وبامثالها من المقام
اقول اجمع العلماء على جواز التقليد في الفروع ولم يخالف فيه شذوذ ستعهم الاجماع
وقد تقدم اما التقليد في الاصول فقد اختلفوا فيه على اقوال الاول جواز التقليد فيها
كالفروع الثاني وجوب النظر والاستدلال الثالث حرمة النظر فيها استدل الاول وهو الثالث
على ابطال المذهب الثاني بوجوه الاول انه لو وجب النظر لزم الدور بيانه انه انما النظر لو وجب
لتوقف على العلم بصدق الرسول اذ الوجوب يجب بالشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر
في معجزته اذ لو لم ينظر في معجزته لم يعلم كونه صادقا ام كونه كاذبا ووجوب النظر في معجزته
يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله تعالى وانما لا يلزم الجهل في طلبه وانما لانه نظر في معرفة الله
من حيث انه مرسل الرسول وهذا دور وقد بينا في اوائل الكتاب عند ذكر كون الحسن والقبح عقليا
ما فيه غنى عن البسط هنا الثاني انه لو كان يكفي من الكفار بطلب الشهادة ويحكم باسلامهم ثم لا
يطلبهم الاستدلال على الاصول منهم وعقائدهم واستمر ذلك ولو كان النظر واجبا لكلفهم اياه ولو
كلفهم لنقل اذ العادة تقتضي نقل مثله الثالث قوله عليكم بدين العجائز ولا شك ان دينهم
بطريق التقليد مجرد الاعتقاد اذ لا قدرة لهن على النظر ولفظ عليكم يفيد الوجوب فيجب علينا
الكف عن النظر الرابع انه نهى الصحابة عن الكلام في مسئلة القدر وروي انه خرج على الصحابة

فرآهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما اهلك من قبلكم بخوضهم في هذا
عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال اذا ذكر القدر فامسكوا فان هذا صريح في عدم جواز
البحث والنظر الخامس انه بدعة في الدين اذ لم يعهد من الصحابة الاشتغال بالنظر والاستدلال ولم
لم يرا احدا منهم احدا بالاستدلال ولو نقل الينا لتوفر الدواعي على نقل مثله كما نقل اشتغالهم بالمسائل
الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة مردودة فيجب الكف عنه السادس ان الاصول اغمض من
الفروع لقوة شبهاتها وعسر مطالبها واذا كانت كذلك وجاز التقليد في الفروع كان في
الاصول اولى بالتقليد فيها السابع ان الشبهات في الاصول كثيرة والنظر مظنة
الوقوع في الشبهة وهو مستلزم للضلال لانه يكون النظر مظنة الوقوع في الضلال لزم الوقوع
في الضلال لزم منه دفع الضرر واجب فيحرم النظر ويتعين التقليد اذ هو اسلم الثامن انا نعلم
ان قول النبي صلى الله عليه وآله والامام عليه السلام بل العدل الثابت اوقع في النفس مما تفيده هذه الدلائل المذكورة
في كتب الكلام اذ هي مقالات موقوفة على مقدمات نظرية يتوقف اثباتها على دفع شكوك وايرادات
ترد عليها ولا ينفصل عنها الا من ايده الله تعالى فلا تطمئن نفس الناظر عليه كما تطمئن بخلاف التقليد
قول الامام والنبي صلى الله عليه وآله فاتباع قولهما اقوى التاسع قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان
كنتم لا تعلمون وهو مطلق غير مقيد بالفروع فيشمل محل النزاع احتج القائل بوجوب النظر
الاول انه تعالى ذم التقليد في الكتاب العزيز بقوله عز من قائل ولا تقف ما ليس لك به علم وان
تقولوا على الله ما لا تعلمون الا من شهد بالحق وهم يعلمون وما شهدنا الا بما علمنا قالوا انا
وجدنا آباءنا ويؤخذ ذلك من الايات الدالة على النهي عن التقليد والامر بالعلم فيكون التقليد حراما
خرج الفروع للاجماع على جواز التقليد فيها فيبقى ما عداها على الحرمة ومنها محل النزاع
التقليد فيها حراما الثاني انه تعالى اوجب العلم على النبي صلى الله عليه وآله بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله
الامر للوجوب واذا كان النبي صلى الله عليه وآله مع كمال عقله ما مورا بتحصيل العلم الذي لا يكون
بالتقليد فالامة اولى وان التأسي به واجب فيجب علينا ايضا لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
الامة وايضا لم يكن من خواصه والتأسي به واجب فيما لم يكن من خواصه قلنا انما يجب
فيما لم يظهر وجه وجوبه وكونه من خواصه بعيد بل الظاهر خلافه الثالث انعقاد الاجماع من المسلمين

على وجوب العلم باصول الدين والتقليد لا يحصل منه العلم لوجوه الاول انه اما اولا فلجواز كذب
المقلد فلا يكون مطابقا للواقع فلا يكون علما واما ثانيا فللزوم اجتماع النقيضين على تقدير افادة
التقليد العلم فانه لو حصل من التقليد العلم لحصل منه فيما اختلف فيه من المسائل النظرية كحدوث
العالم ونحوه فلو قلد واحد بالحدوث وآخر بالقدم كان الجزم علمنا فيجتمع النقيضان واما ثالثا فلانه
لو حصل من التقليد العلم لم يكن تقليدا لان العلم بانه صادق فيما اخبر به ليس ضروريا فيكون نظريا
فلا دليل فانتفى التقليد واما الثالث على وجوب العمل فخلاف بل مردود اما الاول فلجواز ان
وجوب النظر عندنا عقلي لا شرعي فلا يكون وجوبه موقوفا على العلم بصدق الرسول واما الثاني
فبان الاكتفاء بالشهادتين منهم اعتمادا على انهم كانوا يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة
تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا يدلان على اللطيف
الخبير على انهم كانوا ممنوعين عن التحريف والتوضيح وذلك لا يدروا ما الثالث فانه ليس بحديث اذ لم
يوجد في الكتب المعتبرة بل قيل انه من كلام سفيان الثوري على ما روي ان عمرو بن عبيد
متى لا يثبت لكن والايمان فقال لا تجوز عنهم قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم
مؤمن فلم يجعل الله عباده الا كافرا او مؤمنا فبطل قولك فقال سفيان عليكم بدين العجائز ثم لو سلم كان
خبرا واحدا لا يعارض القاطع وعن الرابع ان النهي للصحابة انما كان عن البحث في القدر لا
انه كان وقفهم على الحق المنع فمنهم من الماء اذ بعد النص او من حيث ان ذلك كان في بدو الاسلام
فاحترز من ان يسمع المنافقون فيقولوا هؤلاء يشكون في الدين او من حيث ان النهي انما
كان عن الجدال لكونه عنادا ولجاجا بتلبيس الشبهات الفاسدة لترويج الادلة الباطلة ودفع
الحق والنهي عن الجدال فلا يلزم من كون الجدال منهيا عنه كون النظر كذلك او نقول النهي انما
في مسئلة القدر ووجه لتشعب الاصول التي يجب معرفتها كما لا يخفى وعن الخامس ان عدم نقل الاستدلال
عن احد منهم وعدم امرهم احدا منهم بالاستدلال لوضوح الحال فيما بينهم لاختصاصهم بصفاء
وقوة الاذهان وصدق القرائح ومشاهدة الوحي لتمكنهم من رفع الشبهة بنبيهم كل حين مع قلة
في زمانهم بالنسبة الى ما حدث في هذا الزمان فلذا كان الاعتناء به في هذا الزمان اكثر
لكثرة المعاندين ونوافير الكتب واثبتوا الى الان ليحصلوا الدلائل واما عن السادس فنمنع كون الاصول

من الفروع مطلقا اذ لا اعتراض باعتبار ان الاطمئنان النفس في الاصول اكثر من الفروع كيف وهي محصورة
مختلفة تختص كل حادثة منها بحكم وكل واقعة بامارة بخلاف الاصول فانها مضبوطة بقواعد كلية
لا انتشار فيها ثم الاصول اغمض من الفروع باعتبار ما يرد عليها من الشبه وذلك مما لا دخل له في
التقليد والنظر فان قيل الدليل لا يتم الا بدفع الايرادات وان لم يكن ورود الشبه في وجوده ما لا يكون
اطمئنان للنفس بالدليل قلنا المراد ان ما يرد من الشبه على دلائل الاصول ادق واغمض من الفروع
ولا ينافي ذلك حصول الاطمئنان للنفس من الدلائل على ان ما ذكرتم من ان النظر مظنة الوقوع في
الضلال لا يجري في نظر المقلد فيمن قلده المقلد فيجب عليه النظر ايضا فيجب ان يقلد غيره وكذا الكلام في الغير
الى ان يتم او ينتهي الى ناظر وح يلزم المحذور وان قلد كون من زيادة هنا لم توجد هنالك وايضا
جواز كذب من قلده المقلد واما عن التابع فيمتنع كونه الرجوع الى المعصوم تقليدا كيف وهو
من دليل … فيما قال الائمة لا تعد خطأ المدعي اذ المراد بالسؤال فيها السؤال عن
الانبياء السابقين وكونهم رجالا فان الكفار توهموا ان النبي لا يكون بشرا فامرهم بالسؤال
لينكشف لهم الحال وح فلا دليل فيها على وجوب السؤال عن الاصول ولا الاكتفاء بالتقليد فيه
ان هذا الاثر شامل لمحل النزاع والحاصل ان البحث من ذلك يرجع في الحقيقة الى ان الاصول
يشترط فيها القطع ام لا الا ان اكثر كلام المدققين لا يخلو عن ضعف باعتبار ما يرد عليها فلو
كان البحث في هذه المسئلة من اجل المباحث كان الذي يقتضيه النظر الصحيح ان القطع انما يشترط
في المسائل الدينية فقط وعدم جواز التقليد فيها لكثرة الايات الدالة على العلم فيها من
ذم … فاعلم انه لا انكر الائمة نحوها ولا الايات الدالة على ذم التقليد فيها كما تقدم ومثل
قوله تعالى انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا
بل نتبع ما الفينا عليه آباءنا اولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون ومنها قوله تعالى قالوا
اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا ونحو ذلك وقد اشتمل القرآن المجيد على
ذم اتباع الظن في آيات عديدة كقوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن ان الظن لا يغني من الحق
شيئا وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون
ومنها قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم ومنها قوله تعالى ولا

علم

من علم ونحو ذلك من الايات الدالة على ذم التقليد واتباع الظن وح فالعباد مكلفون
بالمعرفة للاجماع على ذلك وهي لا تحصل بالتقليد لانه لا يفيد الا الظن فهم مكلفون بالعلم
في العقائد فلا يشترط فيها القطع بل الظن وذلك فانا نمنع حصول القطع في كثير من المسائل
الاصولية لكون الامر حقيقة في الوجوب وكون الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة بل كون خبر الواحد
حجة بل كون خبر الاحاد في الاصل حجة الى غير ذلك من المسائل ومن هنا قال بعضهم ان القطع مخصوص
ببعض المسائل الكلامية التي يتحقق بها الايمان دون ما عداها كحدوث الكلام وقدمه وزيادة
الصفات وزيادتها ولا يخفى عليك ان تحرير المسئلة عن هذا العلم وقد بسطناه في بعض كتبنا
علم الكلام والله الهادي الى الحق وعليه التوكل وبه الاعتصام **قال** المنهج الخامس في
الترجيحات الترجيح تقديم امارة على اخرى في العمل بمؤداها الحاجب اقتران امارة بما تقوى به
على معارضها **اقول** فرغ من بحث الاجتهاد والتقليد واراد بيان مباحث الترجيح وهو في اللغة
جعل الشيء راجحا واما في الاصطلاح فقد اختلف في تعريفه فعرفه المص بما ذكره هنا وهو تقديم امارة
على اخرى في العمل بمؤداها وعرفه الحاجب باقتران الامارة بما تقوى به على معارضها والاول
اولى حيث ان الاقتران سبب عن جهة فانه نفس الترجيح وبيان ذلك ان الترجيح لا يتصور فيما
فيه دلالة للترجيح لا نفس الترجيح بخلاف تقديم الامارة على الاخرى اصلا ولا فيما لا دلالة له
كالبينات انه ثم ينبغي ان يكون الامارة على الاخرى ولا يحصل تحققا محضا بل لابد من اقتران
امرها بما تقوى على معارضها فهذا الاقتران سبب الترجيح وهو اي ترجيحها تقديم تلك الامارة
على الاخرى ثم ان الترجيح متى حصل وجب العمل به لان المعهود من العلماء كالصحابة ومن خلفهم من التابعين
انهم متى تعارض الامارات عدلوا الى الراجح ورفضوا المرجوح قال ولا تعارض في قطعيين لاستلزامه
اجتماع النقيضين ولا في قطعي وظني والترجيح في النقليين اما بالسند او المتن او المدلول او الخارج
فالسند بالعلو وكثرة الرواة وزيادة الثقة والفقاهة والعربية والفطنة والورع والضبط
وكثرة المزكين واعدليتهم وعلمهم بالرجال والمباشرة والمشافهة والقرب والجزم والحفظ
عن الطعن العلماء والتحمل بالغا وعدم الالتباس الا بضعيف اقول قد عرفت فيما سبق ان التعارض انما يكون
بين دليلين متضمنين حكمين يتعذر العمل بهما وكيف يعمل باحدهما ولا يلزم الاخر وهو لا يتحقق

قطعيين ولو ثبت مقتضاهما لزم اجتماع النقيضين وهو محال وكذا لا يتحقق التعارض بين القطعي
والظني لانتفاء الظن عند حصول القطع وانما يتحقق بين الظنيين وهو قد يكون بحيث لا
يتحقق الترجيح بوجه لا ظاهرا ولا في نفس الامر وقد يكون بحيث يتحقق ترجيح اما الاول فعليه اصحابنا
واكثر العامة ومنع بعضهم من تحقق التعارض على ذلك الوجه والترجيح انه لا بد من ثبوت ترجيح
لاحد المتعارضين وان خفي على المجتهد لكنهم قالوا لا يجوز للحكيم ان ينصب امارتين متكافئتين
بينهما الا اذا بين الراجح منهما قلنا لا مانع من نصب امارتين على وجه التكافؤ وعدم ترجيح
لاحدهما على الاخرى ولا يلزم من ذلك فائدة الحكم … التخيير
والطرح قال بكل قوم والمشهور بين اصحابنا الاول واما الثاني وهو ان يكون هناك ترجيح
فيرجح اليه في العمل وهو قد يكون في السند اي طريق المتن وقد يكون في المتن وقد يكون في
المدلول وقد يكون في الخارج فهذه اقسام اربعة لا بد من بيانها في باب الترجيح
اما الاول اعني الترجيح بالسند فهو يحصل بوجوه الاول اشتمال احد الحديثين على علو الاسناد
والمراد به قلة الوسائط فيرجح على كثير الوسائط لان قلة الوسائط توجب قلة احتمال
الكذب والغلط ويبعد تعدد قلة الوسائط بحيث لا يبعد تحققها عادة ومن هنا قال …
في … علو الاسناد وان كان مرجحا الا انه مرجوح باعتبار ندوره والظاهر انه ان اراد ان
مرجوحيته من حيث كونه نادرا خارجا عن مقتضى العادة لا انه مرجوح مطلقا فالظاهر …
ان … بان لا اثر هذا … تاثير الندرة هنا غير معقول لا يخفى ما فيه فانا نقول ان
بحيث يخرج عن العادة يضعف الاعتماد عليه ويوجب تطرق الغلط والكذب اليه اكثر من معارضه
لو نقل بعض … رجال السند سبعة مثلا وآخر رجال سنده اثنا عشر فانا نعلم
ان تطرق الغلط الى الاول اكثر من تطرقه الى معارضه الذي رجال سنده اثنا عشر لندور …
ما … رجال … الحديث ومن هذا القبيل طعن بعض المجتهدين من اصحابنا
ومن المتاخرين في الاحاديث المسلسلة بالامام والمراد به كون الرواة الى المعصوم باجمعهم …
باسم واحد كاسم محمد فانه … فمثل ذلك … الاعتماد عليها الثاني كثرة الرواة
فانه يرجح على قليلها وذلك لان خبر كل واحد يفيد ظنا على انفراده فاذا انضم الى غيره افاد ظنا

اقوى من الاول ثم لا يزال يتزايد ولهذا قد ينتهي الى التواتر بحيث يحصل العلم وربما قيل انه لا ترجيح
فيه وهذا هو المشهور فيما بيننا وبين الشافعية وخالف في ذلك بعض الحنفية بناء على ان خبر
يتعلق بحكم فلا يترجح بالكثرة كالشهادة والفتوى وفيه نظر للفرق بين الرواية والشهادة
باعتبار ان الشهادة يجب العمل بها وان لم تثمر ظنا بخلاف الرواية فان مدارها على الظن
وقوته بكثرة الرواة ظاهر الثالث زيادة الثقة فان الخبر اذا كان احد رواته ازيد ثقة من
الاخر يقدم عليه لان الظن بركونه اكثر الرابع زيادة الفقاهة فيرجح الخبر الذي راويه افقه على
الذي راويه غير فقيه لان الفقيه يبحث عن الخبر ومقدماته وسبب وروده فكان الظن به اقوى
الخامس زيادة العربية فيرجح الخبر الذي راويه عالم بالعربية على الخبر الذي راويه غير عالم لان
العالم بالعربية يتحفظ من مواضع الغلط بخلاف غيره السادس زيادة الفطنة اذ الاعتماد على
من له فطنة اكثر ممن ليس عنده السابع زيادة الورع فيرجح الخبر على غيره لان الظن بقوله اكثر
لكونه اكثر تحرزا عن الكذب الثامن زيادة الضبط فيرجح الخبر الذي راويه اضبط على غيره لان الظن
الحاصل من قوله اقوى ولان زيادة ضبطه كان احتمال الخطأ فيه ابعد وكان اقرب بنقل الحديث
على وجهه التاسع كثرة المزكين فيرجح الخبر الذي وقع عدالة راويه بتزكية جمع كثير على الخبر الذي
وقع عدالة راويه بتزكية جمع اقل العاشر كون المزكي لراوي احد الخبرين اكثر علما بالرجال من مزكي
راوي الخبر الاخر الحادي عشر كون المزكي لراوي احد الخبرين اكثر عدالة من مزكي راوي الخبر الاخر
وهنا وجه آخر في التعديل وهو كون تعديل احد الراويين من قبل التزكية … فيرجح
بتزكيته وعدالة الاخر من حيث عدالته من جهة العمل بخبره ونحوه فان الاول حينئذ … الثاني عشر
الراوي لاحد الخبرين باشر القصة فانه يتقدم على غيره الذي لم يباشرها كما قدمت رواية
رافع ان النبي تزوج ميمونة وهو حلال وكان السفير بينهما على رواية ابن عباس انه نكحها وهو محرم فان
المباشر احق بالحفظ من غيره الثالث عشر كون الراوي صاحب الواقعة فيقدم رواية الراوي عنه كما قدم
رواية القاسم بن محمد بن ابي بكر عن عائشة ان بريرة اعتقت وكان زوجها عبدا على رواية الاسود
ان زوجها حر فان القاسم عمته عائشة فهو محرم لها فيشافهها وهو ينظر اليها فروايته عنها
تحقق سماعه منها … الرابع عشر المشافهة

خبره على من كان جزمه بكتابته اذا الكتابة فيها خلل لا يحتمله الشاهد الرابع عشر كون الراوي مع من قرب من المصطفى فانه يرجح على من سمع وهو بعيد عنه لان الظن الحاصل من قوله اكثر الخامس عشر كون الراوي جازما بها فانه يقدم على من لم يجزم السادس عشر كون الراوي لاحد الخبرين عالما الخبر والراوي الاخر يرويه عن كتاب فان ذلك يقدم على هذا السابع عشر كون الراوي لاحد الخبرين مخالطا للعلماء او مجالسهم فانه يقدم على الخبر الذي يرويه غير مخالط العلماء ومجالسهم لان المخالط والجليس اعلم بطرق الرواية من غيره الثامن عشر كون الراوي محكوما بالعدالة في وقت البلوغ فانه يقدم على من لم يحكم في وقت البلوغ بل في زمان الصبى لان البالغ اكثر تحفظا وضبطا والمخبر من الصبي والطفل من قوله اكثر التاسع عشر كون الراوي لاحد الخبرين غير ملتبس اسمه باسم الضعفاء فانه يقدم على من كان ملتبسا باسم راوي ضعيف العشرون كون الراوي لاحد الخبرين غير ملتبس اسمه باسم مجهول الحال فانه يقدم على من كان ملتبسا به **قال** واما المتن فـ على الاباحة والاقل احتمالا على الاكثر والمجاز على المشترك والشائع الحقيقة المجاز والاقرب على الابعد والعام على الخاص المخصص والنص على غيره والاوضح عليه والمنطوق على المفهوم والموافقة على المخالفة والاقتضاء على الاشارة ومتضمن التعليل على غيره والمنقول باللفظ على ما بمعناه والعام المخصص على الخاص المأول **اقول** القسم الثاني الترجيح بحسب المتن وهو يكون بوجوه الاول كون هذا مسندا والاخر مرسلا فانه يقدم المسند على المرسل هذا هو المشهور بين اصحابنا واكثر العلماء وبعضهم ساوى بينهما قالوا لانه يحصل الظن بذكر السند اكثر مما يحصل بارسال العدل الثقة الذي لا يروي الا عن عدل وترقى بعضهم حتى قدم المرسل على المسند زعما منه ان الثقة لا يقول النبي عليه السلام الا عند القطع بانه وقع منه ولا يخفى عليك حال التدليس وعلم الصحابة في مثل قول الراوي قال رسول الله صلعم وكذا قال وكيع عن رسول الله صلعم فلا خلاف في انه مقدم عليه الثاني كون الخبر مرويا بقراءة الشيخ فانه يقدم على الخبر الذي بقراءة على الشيخ الثالث كون الخبر مسموعا من الشيخ والاخر مشتبها في انه سمع منه الا فان المسموع يقدم على المشتبه الرابع كون احد الخبرين مؤكدا والاخر غير مؤكد فان المؤكد يقدم

لما ثابتة لقوة الظن الخامس كون احد الخبرين حقيقة والاخر مجازا فان الحقيقة تقدم على المجاز لعدم افتقارها الى قرينة تعين بها بخلاف المجاز فانه يفتقر اليها مثال ذلك ان يروى وطئ امراته وهي ملبوسة بان ويروى من بعد ان اولج ذكره في امراته فالكناية ان الوطء مجاز والايلاج حقيقة السادس كون احد الدليلين مشتملا على مجاز اقرب والاخر على مجاز ابعد فان الاقرب يقدم وانما يكون اقرب لكثرة استعماله في الاشعار كتسمية الشجاع بالاسد فانه اقرب من تسمية الرجل الشجاع الابخر بالاسد فان ذلك لا يستعمل الا قليلا او لكون الدليل الدال على ان الحقيقة غير مرادة ارجح من دليل المجاز الاخر مثال ذلك كما حمل احدهما على حقيقته يستلزم مخالفة متواتر وحمل الاخر على حقيقته يستلزم مخالفة ظاهرة وقد مثلوا لذلك بقوله توضؤوا مما مسته النار مجاز عن غسل اليد من الغمر وحقيقته الوضوء الشرعي فاذا عورض بروايته لا وضوء مما مسته النار كان مجازية الاول اقوى لان حمله على الحقيقة يستلزم مخالفة المتواتر عنه من انه صلى بعدما اكل مما مسته النار ولم يحدث وضوءا بخلاف مجازيته اذ حمله على الحقيقة لا يخالف متواترا بل احادا وهو لا وضوء مما مسته النار السابع كون احد المجازين اقل احتمالا من الاخر بان يكون لاحد الخبرين مجاز له معنيان والاخر في الكثرة كذلك فيقدم الاقل عن الاضطراب الثامن كون احد الخبرين مشتملا على المجاز والاخر على الاشتراك فانه يقدم الاول وقد تقدم ذلك التاسع كون احد الخبرين مشتملا على خاص والاخر على عام فان الخاص يقدم على العام اذ في تقديمه عمل بالخبرين جميعا العاشر كون احد الخبرين مشتملا على عام غير مخصص والاخر على عام مخصص فان الاول يقدم على الثاني لضعف دلالة التخصيص اقوى ودلالة الكلام بجهة الحقيقة على المجاز ينفي من هذا اذ العام المخصص مجاز بالنسبة الى الخصوص الحادي عشر كون احد الخبرين فصيحا والاخر ركيكا فانه يقدم الاول على الثاني اذ النبي والائمة المعصومين كانوا افصح العرب فنظم الفصيح لا يناسب كلامهم لكن لا يقدم الجزء الافصح على الجزء الفصيح لان المتكلم الفصيح لا يجب استواء كلامه في الفصاحة الثاني عشر كون احد الخبرين دالا على الحكم بالمنطوق والاخر بالمفهوم فان الاول يقدم على الثاني لقوة دلالته بالنسبة الى الثاني الثالث عشر كون احد الخبرين دالا على الحكم بمفهوم الموافقة لزم مخالفة والاخر

المخالفة فان الاول يقدم على الثاني وهو ظاهر لانه لو لم يعمل بمفهوم الموافقة لزم مخالفة المنطوق اللفظ غلط وقد ذكر تقريبه انه يستلزم الكذب بخلاف مفهوم المخالفة فان ترك العمل به انما يستلزم كون ذكر التخصيص لا فائدة فيه واخلاء الكلام عن الفائدة اهون خطأ من خطأ يقرب من الكذب الرابع عشر كون احد الخبرين دالا على الحكم بدلالة الاقتضاء والاخر دالا عليه بدلالة الاشارة فان الاول يقدم على الثاني وهو ظاهر لان دلالة الاقتضاء يتوقف عليها صدق الكلام فهي ابعد عن الغلط والوهم بالنسبة الى الاشارة الخامس عشر كون احد الخبرين متضمنا لعلة الحكم فانه يرجح على الخبر الذي لم يتعرض لها لان الحكم اقرب الى الانقياد وسامعه يخضع ولانه يدل على الحكم من جهتين من جهة لفظه ومن جهة دلالة العلة عليه بخلاف الغير المتضمن للتعليل السادس عشر كون احد الخبرين منقولا باللفظ والاخر منقولا بمعناه فان الاول يقدم على الثاني للاتفاق على قبول الخبر المروي باللفظ بخلاف المروي بالمعنى فان فيه الخلاف في الطرق ثم ان راويه ان كان معروفا بالضبط والحرفة فلا ترجيح والا فالترجيح بجانب المنقول باللفظ لانه ابعد من الخلل السابع عشر كون احد الخبرين مشتملا على عام مخصص والاخر مشتملا على خاص مأول فان الاول يقدم على الثاني لان تخصيص كثير بخلاف تأويل الخاص ولذا كانت اكثر العمومات مخصصة واكثر الظواهر متروكة بتأويل **قال** واما المدلول فالتحريم على الاباحة والاثبات على النفي وما تضمن درء الحد على الموجب المتضمن على عدمه **اقول** القسم الثالث الترجيح بالمدلول وهو على وجوه الاول كون احد الخبرين دالا على التحريم والاخر على الاباحة فان الاول يقدم على الثاني لان تناولها في الحرام يقتضي تغليب جانب الحرمة على جانب الحل جلبا للاحتياط فقد يتعلق الاثم في المباح فكان تقديم الحظر اولى للاحتياط ولقوله ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال وهو عام ولقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك فهذا هو مشهور عليه الجمهور وذهب ابو هاشم وعيسى بن ابان الى التسوية بينهما فلا ترجيح فيتساقطا واما كون الاباحة مقدمة على الحظر فلم يذهب اليه احد وان كان كلام الامدي يعطي احتمال تقديمها وترجيحها بناء على ان تقديم الحظر يلزم منه فوات مقصود الاباحة فيلزم التوكيد بخلاف تقديم الاباحة

فانه لا يلزم منه ذلك حيث ان الغالب ان مقصد الحرام ظاهرة ويطلع عليها الحاجة وذلك يحصل بعدم الفعل اذ لا محذور في ترك المباح الثاني كون احد الخبرين مثبتا والاخر نافيا كما روى بلال انه دخل البيت وصلى وقال اسامة دخل البيت ولم يصل فان المثبت يقدم على النافي لاشتمال المثبت على زيادة علم ولان النافي قد يكون غفل فان غفلة الانسان عن الفعل اكثر واما كون احد الخبرين ناقلا عن الاصل والاخر مقررا له فلم يتعرض له المصنف والترجيح احدهما على هذا المقام حاشية تشرح وتفصيل ذلك ان بين الخلق في ذلك فذهب الاكثر الى ترجيح الناقل على المقرر مستدلين بان الناقل له حكم النقل والموافق للاصل يستغني بالاصل عنه على الظن انه لا حاجة الى ذكره استغناء عنه بحكم الاصل ولان تقديم المقرر على الناقل يستلزم حمل كلام الشارع على التأكيد وتقديم الناقل يستلزم التأسيس وهو اولى من التأكيد وذهب بعضهم الى التساوي بينهما بناء على ان الظاهر ان المقرر انما ورد بعد الناقل اذ لو ورد متقدما في الورود على الناقل كان فائدته التأكيد ولو تأخر عنه في الورود كانت فائدته انه رفع ولو حمل التأكيد فتأخر عنه ورفع يشبه التساوي بين جهتي ترجيح المقرر والناقل فيتساويان ما الذي يختاره المصنف وهو ان الخبرين المتعارضين اما ان يكونا واردين عن الرسول او الائمة فان كانا عن الرسول فان علم التاريخ عمل بالمتأخر منهما وان جهل التاريخ فالمقرر مقدم بناء على ما ذكرناه من ان الشرع لا يعتد كما علم بالاصل فيكون المقرر واردا بعد الناقل ناسخا له وتوقف المحقق في اصوله نظرا الى انه كما يحتمل ان يكون احدهما ناسخا يحتمل ان يكون منسوخا وفيه تأمل وان كانا عن الائمة فالناقل مقدم على المقرر لان المقرر لو كان موافقا للاصل كان لا يحتاج الى ذكره لحكم الاصل وحيث انه لا نسخ بعد الرسول فلا يحتمل تأخر المقرر عن الناقل الثالث كون احد الخبرين متضمنا لدرء الحد والاخر متضمنا له بجابر فان الاول يقدم على الثاني لان الخطأ في ترك الحد اهون من الخطأ في الحد ولهذا قال عليه السلام لان اخطئ في العفو احب من ان اخطئ في العقوبة ولقوله ادرؤوا الحدود بالشبهات ولا شك ان الخبر المقتضي لسقوط الحد يورث شبهة فيسقط به الحد وهذا مذهب الفقهاء وخالفهم المتكلمون حيث ذهبوا الى ترجيح الموجب للحد على الثاني ترجيحا لجانب الثاني

الثاني كما لو رجح كون احد الخبرين مقتضيا للعتاق والطلاق فانه يتقدم على الثاني لهما وذلك لان
الموجب لوقوع الطلاق ووقوع العتق موافقا لنفي اصل النكاح والملك بالرق بخلاف
الثاني لهما فانه غير موافق لذلك الدليل بل يخالف له وقيل يتقدم الثاني على الموجب **قال**
واما الخارج فالمعتضد بغيره على غيره وبما عاضده الظهور منه كون سبب الورود وما عمل
به الاعلون وما دليل تأويله ارجح **اقول** القسم الرابع الترجيح بالخارج وهو على وجوه الاول
كون احد الدليلين معتضدا بالآخر بغيره اي متقويا بدليل آخر من كتاب او سنة او دليل عقلي
فانه يتقدم على غير المعتضد لان الظن حينئذ بظاهر الادلة اغلب لان العمل بالمعتضد يستلزم العمل بدليلين
دليلين والعمل به بمخالفة دليلا واحدا الثاني كون احد الدليلين ما عاضده الظهور على ما فيه
الآخر فانه يتقدم الاول لغلبة الظن به الثالث كون احد الدليلين منه كون سبب الورود
فانه يتقدم على الخالي عنه لان ذكر السبب يدل على شدة اهتمام الراوي بما رواه الرابع كون احد
الدليلين مما عمل به الاعلون من المجتهدين فانه يرجح على ما لم يعمل به الاعلون لقوة الظن
الاول الخامس اذا كان الدليلان مأولين لكن دليل تأويل احدهما ارجح من دليل تأويل
الآخر فان الاول يتقدم على الثاني لقوة الظن به وههنا قسم آخر من الترجيح بالخارج وهو ان
يكون احد الخبرين مخالفا لمذهب العامة والآخر موافقا له فان الاول يرجح على الثاني بانه
على الموافق لمذهب العامة وقد يكون للتقية بخلاف ما خالفه فانه لا يحتمل الا الفتوى وفيه
نظر فان المخالف قد يكون محتملا للتأويل لمصلحة يعلمها الامام ومع هذا تمنع الفتوى به
فان تعبدنا بالعمل بخبر الآحاد على هذا التقدير اذ يجوز ان يراد غير ظاهره قلنا لا
يلزم ذلك فانا انما نصير الى التأويل عند التعارض لا مطلقا وقد يجاب عنه بالنظر بان
بما يحتمل التأويل وان كان محتملا الا ان احتمال التقية اظهر واقرب فهو كاف في الترجيح
وقد يحتج على ذلك بخبر واحد روي عن الصادق ع ولا يعترض على ذلك بانه اثبات الاصل بخبر واحد
فلا يصح لانه لا مانع من اثبات مثله بخبر صحيح معتبر حيث ان القطع غير شرط في المسائل الدينية
ليس بشرط كما قدمناه سابقا ثم يتوجه عليه ان هذا الخبر معتبر لم تثبت صحته **قال**
وتتركب الترجيحات مثنى وثلاث ورباع فضاعف كلا منها الاقوى والزم ما هو اقرب الى التقوى

والحمد لله على نعمائه والصلوة والسلام على سيد انبيائه وشرفاء اوليائه **اقول**
المرجح قد يكون واحدا وقد عرفت جهاته وقد يكون متعددا الا ان يكون بعضه في المتن و
بعضه في السند او بعضه في المتن وبعضه في الخارج او جميعه في المتن او الخارج او السند مع
ان تعدده قد يكون ثنائيا وقد يكون ثلاثيا وقد يكون رباعيا فما فوقها وكلما تعدد وجوه
المرجح وتعدده في احد المتعارضين وتعارض في الآخر اما بالكثرة او بالاختلاف فيحصل انواع
كثيرة للترجيح المتعددة بحيث يتعذر ضبطها والضابط يجب اعتبار الكثرة فان ترجح احدهما
تعين العمل به وان تساويا تساقطا ورجع الى غيرهما والحاصل ان المجتهد يعتبر جانب قوة
الظن في ذلك فما كان اقوى في نظره يجب عليه العمل به وما ليس كذلك فلا فانه هو الاولى بل طريق
في الآخرة والاولى نجانا الله واياكم من عقوبته واسبغ علينا عميم فضله وشامل رحمته وحيث انتهى
كلامه في هذا المقام فلنقتصر على ما اثبتناه من الكلام حامدا لله على توفيقه والهداية الى
سبيله ومن جوامع فضله وكرمه ان يجعله خالصا لوجه الله موجبا للثواب الجسيم وان يجعل لنا
في هذا الكتاب حجة لنا لا علينا بمحمد وآله الكرام الطاهرين والحمد لله رب العالمين
وقد تمت نقاشة على يد احقر الناس علما وعملا محمد علي الملقب بابن [illegible] في يوم
في اول يوم في جمادة الثاني سنة الف ومائتين خمس و
ثلثين من الهجرة النبوية على مهاجرها الف تحية
بخير والحمد لله اولا
واخرا

هذه تعليقات [illegible] الشيخ [illegible] على الشرح المختصر العضدي

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قوله اذا عرف الاحكام كلها عن ادلتها التفصيلية ولا يخفى ان انتقاض الطرد بالمقلد
الذي هذه صفته انما يتجه عند من لا يقول بتجزي الاجتهاد واما على القول بتجزيه كما هو مذهب
الاكثر علمائنا وكثير من علماء العامة وذلك علم [illegible] فلا يستقيم
بظهوره كدعوى ان المدقق الاجماع على ان المتجزي ليس بفقيه **قوله** والجواب انا نختار

ان هذا الجواب يظهر البطلان على ما هو الاصح من تجزي الاجتهاد وعليه كثير من علماء الاصول وظاهر كلام المحقق
الميل اليه كما نبهنا في بحث الاجتهاد عليه فينبغي حمله ورد هذا الجواب عنه على انه انما يستقيم على من
الخصوصية كما سنحققه واعلم ان المحققين قد يجيب بتخليص هذا ان كلام السائل والجواب على
التقدير المذكور ذكره الشارح المدقق بعدم جادة الاستقامة والذي يخطر بالبال في تقدير
سؤاله وجوابه ان غرض السائل ورود المقلد العامي العارف ببعض الاحكام من ادلتها التفصيلية
نحو اجزاء الصلوة ولا تنزيل الزنا مثلا فاجاب المجيب بان المراد بالادلة الامارات من الادلة
ولا يحصل استنباط الاحكام من الامارات لغير المجتهد سواء كان مجتهدا في الكل او متجزيا وعلى هذا
التقدير يستقيم الايراد والجواب معا فتدبر   ولا يسلم ان الاحكام كلها للمجتهد
حاصله ان المراد بالعلم في تعريف الفقه العلم اليقيني الحاصل من الامارات وذلك لانه لا يلزم
فانه اذا حصل له امارة ظن بحكم حصل له الجزم بوجوب العمل بمقتضاه لانعقاد الاجماع على وجوب
العمل بمقتضى ظنه فيعد فقها لغيره الحاصل بوجوب العمل بمقتضاه لانعقاد الاجماع على عدم جواز
العمل بظنه وههنا بحث مشهور وهو ان الاجماع على وجوب العمل على المجتهد بمقتضى ظنه وان كان ظنيا
بطريق الآحاد فلا جزم به وان كان قطعيا متواترا فالقضاء انما هو العلم بوجوب
العمل بالاحكام لا العلم بالاحكام والثاني هو المقصود لا الاول وقد يجاب بان علم المجتهد بوجوب
عمله بالحكم يستلزم علمه بالحكم بان يقول هذا حكم الله مظنون يجب العمل به وكل حكم كذلك فهو حكم
الله في حقي اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلانه لو لم يكن حكم الله في حقه لم يجب عليه
اقول فيه نظر ظاهر فان للسائل ان يقول ماذا اردت بقولك فهو حكم الله في حقي ان
اردت انه حكم الله قطعا فالكبرى ممنوعة لوجوب العمل بما يظن انه حكم الله كما يجب العمل بما يقطع به
حكم الله وان اردت انه حكم الله من ان يكون حكمه قطعا او ظنا فالكبرى صادقة ولكنها لا
تنتج المطلوب ومن هذا يعلم حال الدليل الذي ذكره في الشرطية التي جعلها دليلا على الكبرى
اقول ان لي في ثبوت الاجماع بالتواتر بحثا والذي اعتقده عدم ثبوته به لان التواتر
بالتواتر انما كان محسوسا والاجماع ليس الا اتفاق الآراء وتطابقها على حكم شرعي و
الاتفاق ليس مما يدرك بالحس وقول كل منهم انا اتفقنا على هذا الحكم لا يوجب القطع بالاتفاق

عليه لجواز كذب بعضهم في هذا القول فلا يفيد التواتر القطع بانعقاد الاجماع فظهر بهذا
ان ما ذكره في الاستدلال على ان علم المجتهد بوجوب العمل بالحكم يستلزم علمه بالحكم كلام خارج عن
نهج الاستقامة واما ما يتوهم من انه لو تم ذلك الدليل يجري في المقلد فانه يكون قاطعا بان
حكم الله في حقه فلا فرق بينه وبين المجتهد في القطع بانه حكم الله حيث يقول هذا ما افتاني به
المجتهد وكل ما افتى به المجتهد يجب علي العمل به ثم يقول هذا يجب علي العمل به وكل ما يجب علي العمل به
فهو حكم الله في حقي اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلانه والقول بانه لا فرق بين المجتهد
في ان كلا منهما قاطع بالاحكام الشرعية في حقه قول مستنكر جدا بانه لا استنكار فيه عند القائل
بحصول القطع للمجتهد كما لا استنكار في مشاركة المقلد المجتهد في حصول الظن بالحكم عند من يكون
القطع غاية ما في الباب ان قطع المجتهد او ظنه مستندا الى الادلة التفصيلية وقطع المقلد
او ظنه مستندا الى دليل اجمالي ولا يلزم من حصول القطع او الظن ان يكون فقيها لان الفقه هو العلم
بالاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية لا من دليل واحد اجمالي   انما الكلام في الواجب
المطلق لا يأمر بالاطلاق عنان القلم في هذا البحث فانه من المهمات اعلم ان للاصوليين في
التعبير عن هذا المدعى عبارات مختلفة فبعضهم عبر بقوله اذا اوجب علينا الشارع شيئا وجب علينا ما
يتوقف عليه وبعضهم عبر بقوله ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب ان كان مقدورا وبعضهم يقول ما لا
يتم الواجب المطلق الا به مقدورا فهو واجب وهذه العبارة الاخيرة هي المشهورة بين المتأخرين
منها عبارة المنهاج والمهذب قالوا انا اذا اوردنا لفظ المطلق ليخرج الواجب المقيد
كالحج الموقوف على الاستطاعة والزكاة الموقوفة على ملك النصاب وامثاله فان الموقوف
عليها غير واجب بلا خلاف فلو لم يقيد الواجب بذلك لزم وجوبه **اقول** قد
ولم يقيد الواجب بالمطلق واخطأ من ظن انه قيد يحتاج اليه في تصحيح الكلام وتعيين المرام فان
البحث انما هو في وجوب مقدمة ما يتحقق وجوبه على المكلف لا ما من شأنه ان يجب عليه
والواجب في قولهم ما لا يتم الواجب الا به مقدورا واجب انما يصدق حقيقة على ما يتحقق وجوبه اما
ما سيجب فيما بعد فاطلاق الواجب عليه مجاز بالاتفاق كما مر في مبادئ اللغة فلا يصح
والزكاة قبل الاستطاعة والنصاب بواجب فالتقييد فيهما بقول المصنف الا ان استطعت

بحث مقدمة الواجب

المضاف ليس قيداً للواجب شرطاً فيه فكلامهم هؤلاء مستمر بدون التقييد المطلق والتقييد به
لا يحصل الا بذلك لم يقع في كلام كثير من الاصوليين من العامة واتفقهم على ذلك وجعل اطلاق
بحثاً آخر عن البحث المتداول ولم يتنبه احد من الشراح والمحشين لذلك حتى انتهت النوبة الينا
وقد لخص الشيخ المحقق الاحتياج الى التقييد به فساق الكلام على وجه لطيف يشعر بانه قد [illegible]
كان ينبغي للشيخ ذكره وعدم اهماله والحاصل ان العدول من حمل الواجب في كلام هؤلاء على معناه
الذي لا خلاف فيه ولا شبهة تعتريه الى حمله على معنى مجازي بعيد يحتاج في تصحيح الكلام بعين
الى الاحتياج للتحقيق الى ما يجب فتدبر ثم اقول ان التقييد بالمقدور بالمعنى الذي قررناه
غير محتاج اليه ايضاً عند التحقيق لان كل فعل اوجبه الله على مكلف فقد اعطاه القدرة على
ما يتوقف عليه واما الفعل الذي لا قدرة لنا على ايجاد ما يتوقف عليه فتكليفنا به يستحيل
عند مجوزي تكليف ما لا يطاق وقد اخذ العامة في جعل المقدور مبحثاً آخر عن المعنى المتعارف
ولم يتنبه احد لوجه عدوله عن المعنى المتعارف والوجه ما ذكرناه من ان ما يتوقف عليه [illegible]
لا بد ان يكون مقدوراً ان قلت ستر العورة مما يتوقف عليه الصلاة وقد يدخل الوقت ولا [illegible]
للمكلف عليه فقد وجب فعل لا قدرة له على ما يتوقف عليه قلت كون الواجب الصلاة المشروطة
تلك الصلاة موقوفة على ستر العورة ثم بل الواجب عليه الصلاة عارياً واما الصلاة
[illegible] واجبة على القادر عليه لا على العاجز وقس على هذا سائر الواجبات بالنسبة الى القادر
والعاجز لم يتحقق [illegible] علينا صلاة لا قدرة لنا على ما يتوقف عليه فعليك بالتأمل في
هذا المقام وبالله الاعتصام   فيبنى على انه هل يشترط القطع في الاصول [illegible]
بالاصول ما يعم الاصول الكلامية والفقهية وقد اختلف اهل الاسلام في هذه المسألة فذهب
طائفة الى وجوب تحصيل القطع في جميع المسائل الكلامية والفقهية وعدم الاكتفاء بالظن في
شيء منها وذهب آخرون الى ان الظن فيها كاف اذا كان ناشئاً عن الامارات لا عن التقليد
شرذمة بالتقليد المحض حتى حرم بعضهم النظر وسيجيء في بحث الاجتهاد كلام مبسوط في هذا [illegible]
حجة القائلين بوجوب القطع وعدم الاكتفاء بالظن قوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن
لا يغني من الحق شيئاً وقوله جل شأنه واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا

[illegible]

آباءنا اولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون وامثال هاتين الآيتين في القرآن
المجيد كثير وعن القائلين بالاكتفاء بالظن قوله تعالى وان كانت لكبيرة الا على الخاشعين الذين
يظنون انهم ملاقوا ربهم وانهم اليه راجعون واطلاق الظن على القطع مجاز فلا يصار اليه
ولا قرينة هنا وقوله تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرؤا كتابيه اني ظننت اني
ملاق حسابيه فهو في عيشة راضية في جنة عالية واذا اكتفي بالظن في امر المعاد الذي هو اعظم
[illegible] قال الشيخ ابو علي الطبرسي عند تفسير هذه الآية اي علمت
العلم لان ظنه الظن تقوم مقام العلم في الاحكام ثم هم اجابوا عما احتج به اولئك من الآيات الدالة
على المنع من اتباع الظن بانه يحتمل ان يراد بالظن فيها الظن الذي مستنده تقليد السلف
لا الذي مستنده الدليل ويرشد الى ذلك قوله تعالى حكاية عنهم بل نتبع ما الفينا عليه آباءنا [illegible]
الآية الكريمة دالة على المنع من اتباع مطلق الظن ومما استدلوا به ايضاً على ان القطع في الاصول
غير واجب ان هذه المسألة اعني قولكم ان كل مسألة يجب فيها القطع لا بد ان تكون مسألة اصولية
كبرى دليلكم على وجوب القطع في واحدة واحدة من مسائل الاصول فلا بد ان يثبت بدليل مفيد
للقطع ودليلكم لا يفيد القطع لقيام ذلك الاحتمال [illegible] الاحتمال يبطل الاستدلال وايضاً فانا
نعلم عدم حصول القطع في كثير من المسائل الاصولية لكون الامر [illegible] في الوجوب وكون الاجماع
المنقول بخبر الواحد حجة بل يجري بخبر الآحاد في نفسه حجة الى غير ذلك من المسائل ولهذا [illegible]
بعضهم وجوب القطع ببعض المسائل الكلامية التي تحقق بها الايمان [illegible]
الكلام [illegible] ان هذا التخصيص [illegible]
الامور   [illegible] حيث ذهبوا الى ان الباء لا ترد للتبعيض [illegible]
للالصاق فالآية تحتمل المسح لكل الرأس وبعضه [illegible]
[illegible] مجيء الباء للتبعيض هذا البحث [illegible]
فلا بأس بالكلام [illegible] مجيء الباء للتبعيض [illegible]
في سبعة عشر موضعاً من كتابه [illegible] ابن جني في جعل الباء في الآية الكريمة التي نحن فيها للالصاق
للالصاق وهو [illegible] مسح الكل والبعض واما اصحابنا فقد [illegible] معترفون على مجيء

التبعيض فانها في الآية الكريمة له وقالوا ان كلام [illegible] ابن جني شهادة على نفي فلا [illegible]
[illegible] رحمهم الله في هذا الباب لرواية الصحيحة التي رواها زرارة بن اعين عن ابي جعفر
محمد الباقر عليه السلام لكانت كافية لهم في ذلك ولم يحتاجوا الى غيرها كيف وكثير من اعاظم اللغويين
والنحاة كالاصمعي وابي [illegible] وابن مالك [illegible] وغيرهم معترفون على مجيء الباء
للتبعيض وهو منقول عن الشافعي ايضاً وقد حملها على التبعيض جمع من المفسرين [illegible]
[illegible] بها عباد الله وذكر صاحب القاموس للباء معان وعدّ من تلك المعاني التبعيض
[illegible] وذكر ابن هشام في مغني اللبيب ان الباء تجيء
[illegible] وعدّ التبعيض من تلك المعاني واما ابن الحاجب فنسب مجيئها للتبعيض في هذا
الكتاب لمخالفته لمذهبه في مسح الرأس فانه مالكي المذهب ومسح جميع الرأس في الوضوء واجب
عند مالك ولهذا اهمل في الكافية مجيئها للتبعيض والحاصل ان علماءنا نور الله [illegible]
[illegible] في مجيء الباء للتبعيض لا سيما في هذه الآية وقد صرح بذلك شيخ الطائفة
في تهذيب الحديث وكتاب عدة الاصول وكذا السيد [illegible] والعلامة وغيرهم من علمائنا
[illegible] وتعجب بعضهم من ترجيح مخالفينا كلام [illegible] على كلام الاصمعي لانا كل [illegible] على
اعلم بكلام العرب من سيبويه وامثاله وقد طعن الشهيد قدس سره الكلام في هذا المقام في
الذكرى فقال ان الباء ههنا في هذه الآية للتبعيض لغة ونقله عن اهل البيت عليهم السلام [illegible]
اما اللغة فلقوله تعالى عيناً يشرب بها عباد الله ثم استشهد ببيتين من الشعر [illegible]
ثم قال ولانها دخلت على المتعدي بنفسه فلا بد لها من فائدة وانكار سيبويه وابن جني [illegible]
[illegible] معارض باقرار الاصمعي وابي علي وابن كيسان والقتيبي [illegible] والظاهر انهما [illegible]
لا عن [illegible] ابن جني واما النقل فصحيح زرارة عن ابي جعفر الباقر عليه السلام قال [illegible] ببعض الرأس
لمكان الباء وهو قول الشافعي ايضاً انتهى كلامه اعلى الله مقامه وما يوجد في كلام صاحب [illegible]
من ان الباء في الآية للالصاق فانه سبحانه يقول امسحوا المسح [illegible]
ولا عبرة [illegible] من كلام المخالفين كالبيضاوي وامثاله وهذه عادته في كثير من المواضع
فكانه لم يتأمل كلام علمائنا في هذا الباب ولم يطلع على تلك الرواية الصحيحة الواردة عن اصحاب العصمة

عليهم السلام مع انها مشهورة وفي اكثر كتب الحديث مسطورة ولله درّ [illegible] في ذكر [illegible]
والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب تمت هذه الحاشية
تمت على يد اقل الناس علماً وعملاً وانقصهم تميزاً وفهماً واكثرهم طغياناً وظلماً واذنبهم
جرماً وبغياً محمد علي الملقب بابن [illegible] في سنة الف
ومائتين وثلث وخمس وثلثين من الهجرة النبوية
عليها الف الف صلوة وتحية والحمد لله
رب العالمين الى
تقوم الناس
لرب العالمين
م م م
م م
م

١٣٣٥